صابر الحباشة

في المعنى

مباحث دلالية معرفية

اسم الكتاب
في المعنى
مباحث دلالية معرفية
تأليف
صابر الحباشة
الطبعة
الأولى، 2008
عدد الصفحات:
الترقيم الدولي
ISBN:

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212 +
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 9611 +
www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com
cca_casa_bey@yahoo.com

تقديم

نقدّم في هذا الكتاب مجموعة من المقاربات اللسانية التي تهتمّ بمشكلة تعدّد المعنى من زوايا نظر مختلفة، بعضها ذو بُعد فكري فلسفيّ ومعظمها ذو توجه لساني تأويليّ. ونعوّل في كثير من هذه القراءات على المنهج المعرفيّ / العرفانيّ في تلمّس وجوه فحص هذه الإشكالية القديمة الجديدة، إشكالية المعنى والدلالة.

وتنقسم هذه المباحث إلى جانب بحثيّ تطبيقيّ يهتمّ بمعالجة بعض القضايا الجزئية، بشكل ينحو نحو العلمية ويحاول اعتماد تحليل مجهريّ يزعم توخّي الدقّة، وجانب عرْضيّ يهتمّ بنقل بعض الرؤى الفكرية والفلسفية واللسانية التي تنير مناطق من مقاربة المعنى بشكل يجعلنا لا نتوقّف عند حدود المعالجات المعهودة والنمطية، بل نحاول الشروع في بلورة نظرة معرفية غير جزئية لمسألة كلّية الحضور في سياق الفكر البشريّ.

ولعلّ نقداً ذاتيّاً يمكن أن نمارسه، من الآن، يتعلّق بعدم وضوح الرؤية تماماً في هذه المباحث فضلاً عن عدم تساوق الطرح بين مبحث وآخر. . . وما جرأتنا على تقحّم هذه المباحث، على الرغم من ضعف الزاد العلميّ فيها، إلاّ لمحاولة إضاءة شمعة مكان لعْن الظلام، وحسبنا من الغنيمة إثارة غبار تَرَاكَمَ على مُهَج المهتمّين بدراسة اللغة العربية، ليأسهم من محاولة اللحاق بركب

العصر، أو لمعاداتهم للوافد الفكريّ، حتى في النظريّات اللسانيّة، معاداة ـ تُضمر الرهبة من توظيف التطوير للتغريب، وتُخفي الخشية على الأصل من أن يخبُوَ وهَجُه. . . ولكن روح العصر يجب ألاّ نُميتها بدعوى المحافظة على أصالة لغة الضادّ، بل لعلّ ممّا يقوّيها أن نعرّضها لرياح الحداثة العلميّة والنظريّة، في سؤال المعنى بالذات، كي نعلم صدق ظنّنا بها، أو الحاجة إلى تعديل رؤيتنا لها وللعالم ولأنفسنا انطلاقاً منها. .

ولئن زاوجنا بين نظريّات معرفيّة / عرفانيّة (مثل نظريّة النحو العرفاني للانغاكير والمناطق النشطة) وبين نظريّات تداوليّة (مثل نظريّة الأعمال اللاقوليّة لأوستين وسيرل)، فإنّ ذلك لم يكن وقوعاً في التلفيق المنهجيّ، بل محاولة لتلمّس مفاتيح للتحليل ولمقاربة الظاهرة الدلالية في تعقّدها واختلاف الناس حولها.

وهذه المباحث في صيغها الحاليّة تحتاج إلى مزيد التنقيح والإعداد، ولكنّها تحتاج إلى ذلك لا فقط من الباحث نفسه، بل من المختصّين وممّن يضربون بسهم في هذه المجالات، ولعل نشر هذه الفصول، على علاّتها، قد يفيد في تطوير النقاش العلمي حول الإشكاليات النظريّة والتطبيقيّة في مقاربة المعنى ومعالجة الدلالة، فكريّاً ولسانيّاً.

ومن النافل أن نشير إلى أنّ مباحث لسانيّة مثيرة مثل مسائل تعدّد الدلالة وإشكاليّات طرائق تحليل المعنى تبقى بحاجة دائمة إلى تعميق النظر خصوصاً مع تطوّر طموحات البشر وتداخل اهتماماتهم ودخول علوم المعلومات على الخطّ، وفي ظلّ الانفجار المعرفيّ الذي لم تشهد له البشرية مثيلاً. . .

في ظلّ هذه التحديات يكون لزاماً علينا أن نحاول مسايرة التطوّرات الحديثة في هذه الميادين، ولو حبواً، إن لم نقدر على المواكبة والمسايرة والإسهام الفاعل في عجلة التطوير في ميادين هذه البحوث والنظريّات.

بقيت كلمة أودّ أن ألقيها من على كاهلي، استطراداً، وهي أنّ قراءة القرآن (بالمعنى الفينومينولوجي للقراءة) ظلّت مرتهنة بذوي نيّة سيّئة ولكنّهم وظّفوا أدوات جيّدة، ليخرجوا بنتائج ما قوامها تحييده، أمّا ذوو النوايا الحسنة فقد استعملوا أدوات رديئة، ليحاولوا تمجيده. ووصل كلا الفريقين ـ في نظري ـ إلى طريق مسدودة، لأنّ «الإخلاص» العلميّ شرطٌ للخروج بنتائج علميّة معتبَرة، ولأنّ تجويد الأدوات لا غنى عنه (ولا تكفي النوايا الحسنة، من ثمّة) كي نصل إلى نتائج تخدم الإنسان المسلم المعاصر، ولا ترهنه ضمن إشكاليّات موهومة أو غير ذات صلة بالواقع.

نشير في نهاية هذا التقديم إلى أنّ معظم هذه الفصول منشور إمّا ضمن كتب أخرى أو في دوريّات علميّة، وقد رأينا أن نجمع هذه الفصول في كتاب واحد لتكوّن رؤية أنزع ما تكون إلى الشمول حول هذه المسائل الدلالية المتناولة.

مدخل إلى قراءات المشترك

في اللغة العربية

❋ تمهيد:

ما المشترك؟ هذا سؤال على قدر سذاجته الظاهرة فإنّه يقيّد المجيب عنه بشروط تجعل الحدّ دليلاً على الإجراء والمفهومَ محيطاً بالتطبيق. ولعلّ تعريف المشترك في بعض المعاجم المختصّة يكون مدخلاً بسيطاً للاقتراب منه، فقد جاء في تعريفات الجرجانيّ أنّ «المشترك [هو] ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني ومعنى الكثرة ما يقابل القلّة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء والشفق فيكون مشتركاً بالنسبة إلى الجميع ومجملاً بالنسبة إلى كلّ واحد فيكون مشتركاً بالنسبة إلى الجميع ومجملاً بالنسبة إلى كل واحد والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمّى مماثلة كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانيّة وإن كان بالجنس يسمّى مجانسة كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانيّة وإن كان في الكمّ يسمّى مادّة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول وغن كان في الكيف يسمّى مشابهة كاشتراك

الإنسان والحجر في السواد وإن كان بالمضاف يسمّى مناسبة كاشتراك زيد وعمرو في بنوّة بكر وإن كان بالشكل يسمّى مشاكلة كاشتراك الأرض والهواء في الكريّة وإن كان بالوضع المخصوص يسمّى موازنة وهو ألاّ يختلف البعد بينهما كسطح كلّ فلَك وإن كان بالأطراف يسمّى مطابقة كاشتراك الإجّانتين في الأطراف»[1] [الإجّانة: الخشبة التي يدقّ بها القصّار].

فهذا التعريف الموسّع للمشترك يحتاج من الباحث في علم الدلالة وقفة تأمّل:

إذ الجاري في العرف أنّ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المشترك هو ما يؤدّيه التمثيل بلفظة العين والقرء، فاللفظ واحد والمعاني كثيرة، وهذا الحدّ هو الذي جعل الاشتراك مقابلاً ضدّيّاً للترادف، يقول الجرجاني: «المترادف هو ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة وهو ضدّ المشترك»[2]. أمّا التشقيقات التي جاء بها حدّ المشترك عند السيّد الجرجاني وتواترت في الموسوعات الكبرى نحو «كشّاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، فقد تفيد من زاوية النظر الدلاليّة المنطقيّة أمّا من منظورنا اللساني الدلاليّ فلا نعتمدها إلاّ من باب الاستئناس.

فإذا تقرّر أنّ المشترك نقيض الترادف، تبيّن لنا أهمّيّة ما عوّل عليه بعض الباحثين المعاصرين من ربط اللفظة القائمة على

(1) الشريف الجرجاني: التعريفات، ص ـ ص 274 ـ 275.

(2) نفسه، ص 253.

المشترك بـ «فضاء دلاليّ» بحيث يكون معنى الوحدة القائمة على المشترك حصيلة تفاعل دلالي مع الملفوظات الواردة معها في السياق ذاته[1].

لئن تعرّضت كثير من الكتب لقضيّة المشترك اللفظيّ في العربيّة قديماً وحديثاً فإنّها مع ذلك لم تضع في اهتماماتها طرح الأسئلة الأساسيّة ـ في نظرنا ـ من ذلك: كيف ترتبط الوحدات المعجميّة المندرجة ضمن المشترك اللفظي فيما بينها؟ وما هو القانون الضابط لانتظامها؟ ولماذا يختلف عدد «الكلمات» القائمة على المشترك من وحدة إلى أخرى؟ وما الذي يميّز المشترك اللفظي عن ظواهر قد تلتبس بها نحو الجناس التامّ والتورية والاقتراض المعجميّ والاستعارة والمجاز؟ وهل نكتفي بتصنيف هذه الظواهر بحسب انتمائها إلى اختصاصات معرفيّة مختلفة، فنقول أمّا الجناس والتورية والاستعارة والمجاز المرسل، فمن البلاغة وأمّا المشترك اللفظيّ والاقتراض المعجميّ فمِن المعجم (علم «متن اللغة»). فهذه الإجابة لا تشفي غليل المجتهد في فهم المسائل وإن اكتفى بها المقتصِدُ بُلْغَةً.

صعوبات البحث في المشترك:

(1) أورده غيوم جاكيه متحدّثاً عن منهج فكتوري وفوكس في كتابهما:

Victorri B., Fuchs C. (1996), La polysémie, construction dynamique du sens, Paris, Hermès.

انظر مقال جاكيه:

Guillaume Jacquet(2003), Polysémie verbale et construction syntaxique: étude sur le verbe jouer.

غير أنّ الأسئلة السابقة تفتح على الباحث باب أخذ نماذج من الإجابات لا نعثر عليها في المصنّفات التراثيّة أو المُحدثة باللسان العربي ـ إلاّ أشتاتاً يسيرة أو حدوساً متفرّقة ـ بل يقتبسها المقتبس من مظانّها في الكتب اللسانيّة الغربيّة التي اعتنت بالمشترك اللفظي عناية واضحة[1] بل لعلّ الباحث يجد مشقّة في تبيّن الكثرة الكاثرة من النظريّات التي تقدّم مقترحات لفحص هذه الظاهرة، فضلاً عن العمليّات الإجرائيّة التي تطبّق ما تجيء به النظريّة، على اللّغات الحيّة.

أمّا مناط المشقّة، فلا يقتصر على الناحية الكمّيّة بل يتعلّق أيضاً بالناحية الكيفية: فلعلّ الباحث لا يقف على المنوال الأحسن من حيث الكفاية التفسيريّة لمعالجة المشترك اللفظي في اللغة العربية؛ إذ لا نرى أنّ معاناة التطبيق ـ رغم أهمّيّتها ـ تكفي لتعليل وجاهة نظرية أو منوال دون غيره.

وثمّة صعوبة أخرى تخصّ مقاربة المشترك اللفظيّ: هل يحسن أن يعدّه الباحث مسألة معجميّة صرفة أم يحتاج إلى أن يأخذ بعين الاعتبار امتداداته التركيبيّة ـ السياقيّة؟ أي بعبارة أخرى: هل تدرس الوحدة اللغويّة القائمة على المشترك معزولة عن الجملة والنصّ أم تتناول بالدرس في سياقيها التركيبي والخِطابي؟

(1) من الكتب الهامّة في هذا السياق نذكر:

- Georges Kleiber, 1999, Problèmes de sémantique, la polysémie en questions, Presses Universitaires du Septentrion.

- Bernard Victorri & Catherine Fuchs, 1996, La polysémie, construction dynamique du sens, Paris, Hermes.

نحاول الوقوف على مفهوم المشترك اللفظي في التراث النحويّ وبيان أسس تعامل النحاة واللغويين القدامى معه. كما نحاول تبيّن إمكانيّات تجديد النظر في هذه الظاهرة عبر الاستفادة من المقاربات اللسانيّة المعاصرة من خلال تلمّس مسالك حديثة لتطوير فهم الظاهرة وذلك بربطها بنظريّات لسانيّة معاصرة رصدت للمشترك اللفظي حيّزاً من الأهمّيّة وقدراً من الاهتمام.

فمحاولتنا تنهض من وجه أوّل على وصف حصيلة المنظور التراثي للمشترك اللفظيّ ويقوم على توجيه النظر إلى ما اقترحه بعض الباحثين العرب المعاصرين من إمكانيّات تحسين معالجة هذه الظاهرة على ضوء مقترحات التيّارات الحديثة في اللسانيّات، من وجه ثان. ويقوم العمل على تخليص «المشترك اللفظيّ» من رواسب الآراء «غير العلميّة» (بمفهومنا الحديث للعلم) التي تلصق بالظاهرة اعتبارات تتجاوز الحقل المعرفي إلى الخلفيّة الإيديولوجيّة (على ما نقرّ به من تدافع بين الأمرين لا يخفى)، من وجه ثالث.

كما يقوم العمل بتبنّي بعض النظريّات اللسانيّة الحديثة بشرط تعديلها كي توافق نظام اللسان العربي وما ينهض عليه معجمه وإعرابه ودلالته من «خصوصيّة» لا نغالي في تقديرها بقدر ما لا نسرف في إنكارها.

ومن بعض الصعوبات التي اعترضت بعض الباحثين المحدثين في هذه الظاهرة مكابدة النصوص الأجنبيّة لتبيّن المرتكزات النظريّة والتطبيقيّة التي تقوم عليها النظريّات اللسانيّة الحديثة التي اهتمّت بالمشترك اللفظي. وهذه المكابدة تتمثّل في قلق الباحث وحيرته هل يتقمّص النظريّة وما فهمها إلاّ بعد لأي، أم يعدّلها (أو قد

«يشوّهها» ـ ربما ـ) كي توافق نظام اللسان العربي.

ومن الصعوبات الأخرى، تشتّت المداخل وكثرة المجالات التي تحتضن المشترك اللفظي احتضان «الانتماء» أو «الولاء» أو «التبنّي». والحقّ أنّ الحسم في غضّ الطرف عن جداول مفيدة في تبيّن علاقات المشترك الدلاليّة والعلميّة بمختلف فروع المعرفة، أمر مؤسف، غير أنّ الحاجة إلى التعمّق فرضت علينا تشذيب الروافد وتقليص التفرّعات كيلا ينشعب النظر ولا تتفرّق بنا السبل.

ولعلّ النظر في المشترك وفق المزاوجة المقصودة بين المقاربة التاريخيّة والمقاربة الآنية، يكون السبيل المثلى لتجاوز اختيار أحد المنهجين دون الآخر. فتناول المشترك اللفظي في إطار النظريّة التراثيّة ثم في إطار النظريّة اللسانيّة والمعرفيّة المعاصرة، يوقفنا على العناصر الثابتة في معالجة الظاهرة والعناصر المتغيّرة التي تختلف باختلاف السياق المعرفي والحضاري. كما يمكن النظر إلى قضيّة المشترك اللفظي بمعزل عن غيرها من قضايا المعجم والدلالة قصد فهم الآليّات الخاصّة التي تحكم انتظامها والعلاقات الداخليّة التي تميّزها بما يسمح للتظاهرة بتحقيق التفرّد والسريان في كل لسان

(1) ربط بعض الباحثين من شرق آسيا صلة ـ نراها ساذجة رغم أهمِّيّتها ـ بين بساطة البنية التركيبيّة للجملة ووفرة المشترك واعتبر ذلك الباحث أنّ اللغات ذات البنية التركيبية الواضحة غير الملتبسة (مثّل عليها باللغات الرومانيّة: الفرنسيّة والإسبانيّة. . .) يكون للمشترك فيها حضور قويّ، أمّا اللغات التي تكون بنيتها التركيبيّة معقّدة (وقد مثّل عليها باللغات الكوريّة واليابانيّة. . .) فإنّ حضور المشترك يكون ضعيفاً فيها. لتعميق النظر في هذه النقطة راجع:

Song-Nim Kwon-Pak, Les prépositions révélateurs de polysémie nominale, Sémiotiques, n 13, décembre, 1997, p - p 31 - 40.

تقريباً[1]: بمعنى أنّ المشترك اللفظيّ يبقى أمراً مخصوصاً ذا ضوابط محدّدة لا يطوله التهميش، رغم ما قد يطرحه حضوره من حرج الإغماض وقلق إحداث الالتباس، كما أنّه يظلّ مشتركاً شائعاً بين الألسن رغم ما يدّعيه بعض القائلين باندراج هذه المسألة في باب «شجاعة العربيّة» أو «الإعجاز القرآنيّ» وهي أطروحات إلى التمجيد و«الأدلجة» أميل منها إلى العلم، ما لم يأت أصحابها بحجج دوامغ تعلّل دعوى اختصاص العربيّة بفضل تبحّر في هذه الظاهرة، واعتبار النصّ القرآني أجمع ما يكون على هذه المسألة.

والرأي عندنا أن الحسم عسير في هذا الباب، يتخوف من اقتحامه الجسور، لما قد يُرمى به من رقّة الدين أو اتباع سمت مدعي إزالة القداسة عن النص المقدس. غير أن الإنصاف يقتضي، بذل الوسع في ترجيح أحد الأمرين:

إمّا القول ـ كما يقول أكثر السلف والباحثين العرب المحدثين الناقلين الوارثين ـ بأنّ العربيّة تشتمل على ظاهرة المشترك اللفظيّ اشتمالاً لا تدانيها فيه لغة وما ذلك إلاّ لأنّ المشترك من أنواع الإعجاز القرآني، فالذي ينكر هذا الأمر يحشر ضمن المخالف الذي لا يوافق إجماع العلماء على هذه المسألة.

وإما اعتبار «المشترك اللفظيّ» ظاهرة طبيعيّة تتنزّل في إطار اللسان الطبيعيّ، ولها أسبابها الموضوعيّة التي تحكم نشأتها وتسير تناول الناس لها فضلاً عن الخلفيّات الدينيّة أو الإيديولوجيّة والثقافيّة[2] التي توظّف المعرفة اللغويّة لتحقيق مقصد تأثيري، هو

(1) كما هو معروف فإنّ المدرسة التوليديّة (وحتى الاتجاه البراغماتي «التداولي» أيضاً) تعتبر أنّه لا فضل للغة على لغة ولا للغة قوميّة على لهجة محليّة إلاّ بما

في هذا السياق القول بالإعجاز.

ولعلّ المنظور الثاني، يسعفنا بتجنّب الخوض في المسألة الشائكة المتعلّقة بقانون التأويل، فإذا كان «القرآن حمّالاً ذا وجوه»[1] فهل يعني ذلك فسح المجال لكلّ مذهب ولكلّ نِحْلة أن تجد لها «مقعد صدق» أو تثبت وجودها ووجاهة تأويلها للوجود، على أساس تأويل تختلف المسافة بينه وبين منطوق النصّ ومفهومه. وإذا كان إثباتُ الإعجاز الغايةَ المقصدَ بمبحث المشترك اللفظيّ أم مبحث الوجوه والنظائر كما جرت عليه مصنّفات علوم القرآن، فأيّ وجاهة لتجديد النظر في هذا المبحث، إذا انطلق الباحث من المنطلقات التراثيّة ذاتها؟ والسؤال الأعسر من ذلك، كيف يتحلّل الباحث اليوم من تلك المسلّمات الإيمانيّة، [التي يظنّ العلم الحديث أنّها تحول دون موضوعيّة البحث في الظاهرة] دون أن يُحدث شرخاً في المنظومة المعرفيّة التي تقع فيها ظاهرة المشترك؟

فهل يمكن للباحث أن يخلّص المشترك اللفظي من استتباعاته الإعجازيّة، ومع ذلك لا يحكم عليه بالتجنّي وإعمال الموضوعيّة

= تفرزه العوامل الإيديولوجيّة من استقطاب تحوّل اللهجة المحدودة إلى لغة مكتوبة «راقية». فمن ناحية لسانيّة صرفة لا تقوم فوارق نظاميّة بين لغة وأخرى ولا بين لغة وإحدى اللهجات إلاّ على أساس إيديولوجي، إذن غير علميّ. انظر على سبيل المثال:

Jean-Yves Pollock, Langage et cognititon: introduction au programme manamaliste de la grammaire générative, presses universitaires de France, 1997, p. 20.

(1) جاء في لسان العرب لابن منظور، مادّة (ح م ل): «وفي حديث عليّ: لا تناظروهم بالقرآن فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، أي يُحمل عليه كلّ تأويل فيحتمله، وذو وجوه أي ذو معان مختلفة». =

في غير موضعها؟

نشير بادئ ذي بدء إلى وقوع أغلب الباحثين العرب المحدثين أسرى نظرة تقليديّة نمطيّة، رغم ما يوهم به عرضهم لبعض الآراء اللسانيّة الغربيّة الحديثة، من جدّة أو تطوير، بقيا في حيّز الممكن لا في واقع المنجز. ولعلّ ما توهّمناه من خانات فارغة، سنحاول تعميره ـ قدر المستطاع ـ لنسدّ خلّة ونرأب صدعاً بدا لنا في مقاربة المحدثين لظاهرة المشترك اللفظيّ.

ولعلّ مردّ الخلل الأساسيّ ـ فيما نحدس ـ يقوم على النظر إلى اللغة باعتبارها كائناً متعالياً لا بوصفها مؤسّسة اجتماعيّة محايثة. فالباحثون العرب المحدثون قلّما أشاروا إلى توقّف الجهود المعجميّة واللسانيّة عند حدود تحقيق الرصيد القديم ودرسه وتقديمه دون مدّ النظر للعربيّة اليوم، هل تولّدت فيها حالات جديدة من المشترك؟ وهل يمكن صناعة معجم يوثّق ما يوجد من مشترك في المعجم الذهني المعاصر؟ وهل إنّ طرائق تولّد المشترك اليوم موازية أو مشابهة أو مغايرة لتولّد المشترك قديماً؟ أي هل إنّ وحدة الظاهرة ـ متى سلّمنا بذلك ـ قد تتحقّق رغم تفرّق أسباب حصولها؟ فضلاً عن التداخل الذي يقوم في المعجم بين ما هو من قبيل الأسلوب الفردي (الكلام) وما هو منتمٍ إلى النظام الوضعيّ (اللسان)، هل يُسهم التحاور بين المستويين في إثراء التدافع الدلاليّ الذي ينشئه المشترك؟

لقد تبيّن لنا في هذا العصر أنّ طرائق تولّد المفردات لا تخضع لنحو سيبويه المعقّد بل تحكمها حاجات مقاميّة مخصوصة لتحقيق التواصل والتفاهم بين المتخاطبين، ممّا يجعل نحو اللغة

النموذجيّة/ المعياريّة متقلّص التأثير سواء في توليد المفردات أو في تفسير بروزها (نعني المفردات القائمة على المشترك)، ومن ثمّة، تلوح الحاجة أكيدة إلى توسيع النحو ليستوعب إجراءات توليديّة ـ قد لا تنتمي إلى صميمه ـ حتى يسيطر على «إمبراطوريّة»[1] المعنى.

وإذا نظرنا إلى مسألة الاشتراك في بعدها الحضاري، تبيّن لنا أنّ التقدم الصناعي الغربي قد فرض علينا ضرباً من التحدّي (لا فقط التكنولوجي والعلمي بل اللغويّ أيضاً) من ذلك أنّ بعض علماء الاجتماع يتحدّثون عن وقوعنا تحت طائلة «تخلّف لغويّ» (يؤثّر نفسيّاً واجتماعيّاً في سلوكنا وتعاملنا مع ذواتنا ومع الأشياء ومع العالم، إضافة إلى وقوعنا تحت طائلة الازدواج اللساني القسري، ومتى رفضنا ذلك انحشرنا ضمن انغلاق وتقوقع يُفضي إلى الوقوع في براثن المفارقة بين التمتّع بالرفاه الماديّ وعدم استيعاب أسراره ولغته) ولعلّ ما نذهب إليه في تحليل هذه الصفة يمكن عرضه كما يلي: من ينتج الشيء له أحقّيّة تسميته، فإذا اشتريت منه ذلك الشيء، فأنت بين أن تهجّنه بأن تولد له في لغتك اسماً تصطلح عليه المجامع الغريبة البعيدة غالباً عن واقع الاستعمال الحيوي (لأسباب عديدة ليس هذا مجال عرضها) أو يفشو بين الناس أو أن تستورد مع الشيء اسمَه كما هو أو تعوّضه بمخارج صوتيّة أكثر مماثلة لقياس اللغة العربيّة ومثال ذلك أنّه

---

(1) هذا تعريب لعنوان مؤلّف جماعيّ تطرّق إلى ظاهرة المشترك، من عدّة زوايا انظر:

- Collectif, La polysémie ou l’empire des sens, 2003, Presses Universitaires de Lille.

وُضع لتعريب الكلمة الأجنبية (télévision) عدد من المقترحات العربيّة والمعرّبة والدخيلة: مِرْناة، إذاعة مرئية، تلفاز، تلفزيون. . . فالناظر في هذا المثال يحسّ الفوضى من المترادفات التي تفرز تضخّماً لغويّاً لا يعكس توسّعاً في الاستعمال وحرّية في الإحداث بقدر ما يؤشّر على ضعف التنسيق وتحكيم الأهواء في الاقتباس أو التوليد. والملاحظ أنّ المقترحات الصفويّة (المرناة) هي أبعد المقترحات عن الاستعمال والانتشار (والأدهى أنّها تُهجر حتّى من قبل واضعيها، هذا إذا لم تعد محلّ تندّر وفكاهة أو استعراض عضلات أو بيان تخلّف العرب والعربيّة بالاستتباع وتشتّت جهودهم).

فكأنّ مرناة وإذاعة مرئيّة وتلفاز وتلفزيون دوالّ لمدلول واحد ولمرجع واحد، فقلق التسمية لا يؤلّف بين تلك المفردات شبكة من الألفاظ المشتركة، بقدر ما ينطق عن تباين آليات التوليد:

* مرناة: فعل رنا + وزن مفعال = اسم آلة.

نظريّاً يبدو هذا المقترح أنزع المقترحات إلى الاستجابة إلى روح العربيّة، غير أنّه أضعف المقترحات عن جمع الناس حوله.

* إذاعة مرئيّة: مركّب نعتي يوحي بالتوازي مع الإذاعة المسموعة ويوحي أيضاً بالرغبة في التقريب، بما يبيّن غربة الآلة عن السياق الذي تولّد فيه المصطلح.

* تلفاز: جذر دخيل (ت/ل/ف/ز) + وزن فعلال = مقترح يوحي بالاجتهاد في المواءمة بين الأصل الأعجمي ومقتضيات النحو العربي، يراعي القدرة على التصريف والاشتقاق والجمع.

* تلفزيون: دخيل، ومع ذلك فهو أكثر المقترحات ذيوعاً وأشدّها انتشاراً بين الناس.

ولعلّ مصدر المحدث أو توليد المصطلح يفسّر إمّا سرعة قبول المقترح أو ذبوله ووأده في المهد، فضلاً عن جملة من عوامل أخرى ـ ليس المقام مقام تفصيل لها.

ولعلّ من أسباب تكاثُف المشترك في العربيّة المعاصرة أنّ العرب لا تعرف المفهوم ولا المرجع أثناء مخاض الولادة والإبداع، بل تصطدم به جاهزاً، فتُهرع إلى التصدّي إلى «خطره» عبر وضع المصطلح. وشتّان بين احتضان المفهوم وبين وضع المصطلح: بل إنّ الأمرين ينبغي أن يتكاملا ويقع التنسيق بينهما لا أن يتمّ بترُ الصلة بينهما.

الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم: محمد نور الدين المنجد

عرض الباحث محمد نور الدين المنجد في كتابه «الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظريّة والتطبيق» (دمشق، دار الفكر، 1998) إلى الاشتراك اللفظي في جهود السابقين مقسّماً إيّاهم حسب اختصاصاتهم المعرفيّة: لغويين وأصوليين ومناطقة وعلماء في علوم القرآن.

فأمّا اللغويّون، فقد ذكر الباحث أنّ سيبويه (ت 180 هـ) هو أوّل من ذكر المشترك في تقسيمات الكلام، إذ قال في كتابه: «اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف

المعنيين. . . واتفاق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الضالّة «وأشباه هذا كثير» («الكتاب» 1/ 7 ـ 8) واكتفى سيبويه بهذه الإشارة على المشترك من غير تعقيد أو تنظير للمصطلح» (ص 29).

وتعرّض الباحث إلى جهد لغويّ آخر لاحق هو ابن فارس (ت 395 هـ) الذي ذكر المشترك في باب أجناس الكلام [. . .] فقال: «ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى، كقولنا: عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان. . .» (الصاحبي، ص 327) وأفرد باباً في كتابه عرف فيه المشترك «معنى الاشتراك: أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر كقوله (فليلقه) مشترك بين الخبر وبين الأمر، كأنّه قال: فاقد فيه في اليم يلقه اليم. ومحتمل أن يكون اليم أمر بإلقائه. . . ومن الباب قوله: ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾ [المدثر: 11] فهذا مشترك محتمل أن يكون لله جلّ ثناؤه لأنّه انفرد بخلقه ومحتمل أن يكون: خلقه وحيداً فريداً من ماله وولده» (الصاحبي، ص 456).

ويشير الباحث إلى توسّع ابن فارس في مفهوم الاشتراك إذ خرج به من إطار الألفاظ إلى مجال البنى التركيبيّة فالمثال الأوّل (من سورة طه) الاشتراك حاصل بين أسلوبي الخبر والأمر والثاني (من سورة المدثر) جرى الاشتراك بين تركيب الحال من الفاعل والحال من المفعول.(ص 30).

وبَيَّن الباحث اختلاف آراء القدماء في وقوع المشترك فتراوحت بين إثبات المشترك ونفيه واختلفت بين حصره وتوسيعه.

فابن جنّي يثبت الاشتراك للحروف والأسماء والأفعال، يقول

«من» و«ولا» و«إن» ونحو ذلك، لم يقتصر بها على معنى واحد، لأنّها حروف وقعت مشتركة كما وقعت الأسماء مشتركة نحو الصدى، فإنّه ما يعارض الصوت وهو بدن الميّت وهو طائر يخرج فيما يدّعون من رأس القتيل إذا لم يؤخذ بثأره وهو أيضاً الرجل الجيّد الرعية للمال في قولهم: هو صدى مال. . . ونحوه ممّا اتفق لفظه واختلف معناه، وكما وقعت الأفعال المشتركة، نحو وجدت في الحزن ووجدت في الغضب ووجدت في الغنى ووجدت في الضالّة ووجدت بمعنى علمت ونحو ذلك، فكذلك جاء نحو هذا في الحروف» [الخصائص 3/ 112 ـ 113].

ولمّا كان الباحث لا يميّز بين النحاة والمعجميين، جامعاً إيّاهم باعتبار أنّ ما ينتجونه «كتب اللغة» سواء أكانت كتباً نحويّة أو معاجمَ، فقد أبرز أنّ الفيروز آبادي صاحب «القاموس المحيط» ومثله الزبيدي صاحب «تاج العروس» على التوسّع في باب المشترك، «فرووا أنّ لكلمة (الحوب) مثلاً ثلاثين معنى، وأنّ لكلمة (العجوز) سبعة وسبعين معنى ذكرها صاحب القاموس واستدرك عليه صاحب التاج بضعة وعشرين معنى لم يذكرها الفيروز آبادي» (ص 31).

غير أنّ طائفة أخرى من اللغويين قد أنكرت المشترك نحو ابن درستويه (ت 347 هـ) «الذي ضيّق مفهوم المشترك وأخرج منه كلّ ما يمكن ردّ معانيه إلى معنى عامّ يجمعها، جاء عنه في «المزهر» [للسيّوطي (ت 911 هـ)]: «قال ابن درستويه في شرح الفصيح ـ وقد ذكر لفظة (وجد) واختلاف معانيها ـ هذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أنّ من كلام العرب ما يتفق لفظة ويختلف معناه، لأنّ سيبويه ذكره في أوّل كتابه، وجعله من الأصول المتقدّمة،

فظنّ من لم يتأمّل المعاني ولم يتحقّق الحقائق أنّ هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة، وإنّما هذه المعاني كلّها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شرّاً، ولكن فرّقوا بين المصادر، لأنّ المفعولات كانت مختلفة»، ويقول أيضاً: «فإذا اتفق البناءان في الكلمة والحروف ثم جاءا لمعنيين مختلفين، لم يكن بد من رجوعهما إلى معنى واحد يشتركان فيه فيصيران متّفقي اللفظ والمعنى» (ص 331 ـ 332) ويعلّق الباحث على تصوّرات ابن درستويه للمشترك فيعتبر أنّه «ملمح جديد في معالم المشترك [. . .] ألا وهو المعنى العام الذي يستغرق أبعاضه، فكان ابن درستويه يردّ المعاني المختلفة إلى أصل واحد يضمّ تلك الفروع ويعتمد عليه في إنكار المشترك». (ص 32).

أمّا سبب رفض ابن درستويه للاشتراك فلأنّه يرى «أنّ اللغة موضوعة للإبانة، والاشتراك تعمية تتنافى مع هذا الغرض، يقول: «فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضدّ الآخر، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية» [المزهر 1/ 385]، ومع ذلك فإنّ ابن درستويه يقول بالقليل من المشترك فيستدرك قائلاً: «ولكن يجيء الشيء النادر من هذا لعلل» [نفسه] وعلل النادر عنده تتمثّل في تداخل اللهجات أو الحذف والاختصار، يقول: «وإنّما يجيء ذلك في لغتين متباينتين أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان وخفي سبب ذلك على السامع وتأوّل فيه الخطأ» [نفسه].

ويتابع أبو هلال العسكري (ت 395 هـ) مذهب سابقه [ابن درستويه]، يقول أبو هلال: «وقال بعض النحويين: لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكلّ

واحد منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامة أشكل وألبس على المخاطب وليس من الحكمة وضع الأدلة المشكلة إلاّ أن يدفع إلى ذلك ضرورة أو علّة، ولا يجيء في الكلام غير ذلك إلاّ ما شذّ وقلّ» [الفروق في اللغة، ص 14].

وقد أقام ابن درستويه والعسكريّ رفضهما للاشتراك على أساس القول بالتوقيف، معتمدين على تفسير ظاهري للآية ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾ [البقرة، الآية 31] والحال أنّ ابن جنّي [القائل بالاصطلاح على الأرجح] ذهب إلى أنّ المقصود إقدار آدم على صناعة اللغة والاصطلاح عليها.

وقد أنكر أبو علي الفارسي (ت 377 هـ) «أن يكون المشترك أصيلاً في الوضع اللغوي، وعلّل وجوده بتداخل اللهجات والاستعارة، ويقول: «اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألاّ يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً، ولكنّه من لغات تداخلت أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل» [المخصّص، ج 13, ص 259]» (ص 34).

ثم نظر الباحث محمد نور الدين المنجد في الأسباب التي علّل بها القدماء حدوث الاشتراك، فبيّن أنّ الأسباب الجوهريّة في حدوث المشترك اللفظي تتمثّل في «تداخل اللهجات والاستعارة[1] والحذف والتطوّر الدلالي الذي يلحق المعنى العامّ للّفظ فيصرفه إلى معان أخرى تنطوي على شيء من ذلك المعنى العامّ الذي ينتظم في تلك المعاني، وتختلف بعد ذلك في دلالتها الخاصّة بما لا يخرج من ذلك المعنى الشامل» (ص 34).

(1) بالمفهوم المعجميّ لا بالمفهوم البلاغيّ.

«ويضيف ابن فارس [. . .] سبباً آخر [. . .] ألا وهو المجاورة والسببيّة: «قال علماؤنا: العرب تسمّي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب ومن ذلك تسميتهم السحاب ماء والمطر سماء وتجاوزوا ذلك إلى أن سمّوا النبت سماء، قال شاعرهم [الوافر]:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه و إن كانوا غضابا

وذكر ناس أنّ من هذا الباب قوله جلّ ثناؤه: ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ [الزُّمَر: 6]، يعني: خلق، وإنّما جاز أن يقول: أنزل، لأنّ الأنعام لا تقوم إلاّ بالنبات والنبات لا يقوم إلاّ بالماء، والله جلّ ثناؤه ينزل الماء من السماء. قال: ومثله: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يُواري سوآتكم وريشاً﴾ [الأعراف: 26]، وهو جلّ ثناؤه إنّما أنزل الماء، لكنّ اللباس من القطن والقطن لا يكون إلاّ بالماء» [الصاحبي، 110 ـ 111].

غير أنّ القدماء لم يتأوّلوا آية ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾ [سورة الحديد، من الآية 25] هذا التأويلَ المجازيَّ وقد بيّن علماء المعادن في العصر الحديث أنّ الإنزال يُفهم بمعناه الحقيقيّ ولا يسع تأويله ـ كما هو عليه الحال في أمثلة أخرى ـ ذلك أنّ الحديد نزل على الأرض من نيازك وأجرام سماوية، وقد عدّ بعض المفسّرين هذه الآية محتويةً على مظهر من مظاهر الإعجاز العلمي للقرآن؛ إذ لم يكن العرب ولا معاصروهم عند نزول الوحي عارفين بأنّ معدن الحديد الذي يستخرجونه من الأرض، ليس أصله أرضيّاً.

وها هنا يطرح تساؤل: ما الذي جعل القدماء لغويين ومفسّرين

يذهبون إلى بيان كيفيّة انطباق الشاهد (القرآني) على المعنى المتعارف عليه في بعض الحالات، في حين أنّهم يتوقّفون عن بيان تلك الكيفية في حالات أخرى؟

وبعبارة أخرى، ما الذي كان يقودهم في التأويل فيوجّههم إلى تفصيل القول عند شاهد وإجمال الكلام في سياق شاهد آخر؟

نحدس بأنّ ثمّة نظريّة ثاوية تتمثّل في «سلسلة» [أو «استرسال [continuum]» من المسلّمات «الماقبليّة» تسيّر عمليّة التأويل وقد تؤدّي مرّة إلى إقرار المشترك ولكنّها ـ في الغالب ـ تجنح إلى دفعه وحصره إلى أضيق حدّ ممكن.

ولعلّ اعتبار أغلب القدماء أنّ المشترك يوقع في الغموض والالتباس هو الذي أدّى بهم إلى تقليص حضوره ما وسعهم ذلك.

ويرى أحمد مختار عمر أسباباً أخرى ـ غير المذكورة آنفاً ـ لحدوث الاشتراك عند القدماء منها القلب المكاني مثل: دام ودمى والإبدال مثل: حنك وحلك ونقل الكلمة إلى المصطلح العلمي مثل: التوجيه لغة والتوجيه اصطلاحاً في علم العروض ومن ذلك أيضاً أنواع المجاز كالعلاقة السببيّة أو إطلاق اسم الجزء على الكل أو إعطاء الشيء اسم مكانه[1].

وقد ناقش محمد نور الدين المنجد مثالاً ضربه الإمام الرازي على الاشتراك: «إنّ المواضعة تابعة لأغراض المتكلّم، وقد يكون

(1) انظر كتابه علم الدلالة، وما جاء به أحمد مختار عمر ليس غريباً عن التقاليب الخليليّة التي وسّع النظر فيها ابن جنّي عبر إجرائه ضروباً من الاشتقاق كثيرة وعبر حديثه عن «تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني».

غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال، بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة، كما رُوي عن أبي بكر رضي الله عنه أنّه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار: من هو؟ فقال: رجل يهديني السبيل. ولأنّه ربما لا يكون واثقاً بصحّة الشيء على التعيين، إلاّ أنّه واثق بصحّة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلاّ يكذِب ويكذب، ولا يظهر جهله بذلك، فإنّ أيّ معنى يصحّ فله أن يقول: إنّه كان مرادي «[المحصول، ق 1، ج 1، ص 364] يناقش الباحث هذا المثال قائلاً: «بيد أنّ في المثال الذي ذكره الرازي نظر، فقول أبي بكر لا نظنّه يحمل على الاشتراك، وإنّما هو تورية والتورية من البلاغة والاشتراك شيء والعوامل البلاغيّة شيء آخر [...] ثم إنّ هذه التورية تتضمّن المجاز في دلالة السبيل على الدين أو الإسلام أو طريق الجنّة أو ما شابه» [الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص 44] والحال أنّ استدراك الباحث على الإمام الرازي لا موجب له في تقديرنا، فما دام الباحث يقرّ بأنّ الاشتراك ظاهرة لغويّة معجميّة والتورية ظاهرة بلاغيّة بديعيّة، فما الذي يمنع أن يصدق الوصفان على المثال الواحد؟ ولكن تختلف المنظورات: فمن جهة علاقة الدال بالمدلول، نتبيّن اشتراكاً معجميّاً، بمعنى أنّ الدالّ واحد ومدلولاته متعدّدة. وأمّا من جهة «العمل اللغوي» الذي حقّقه القائل، فهو أن يخفي عن مخاطبه مقصده الحقيقي عبر توسّل معاريض الكلام، وتلك هي التورية: أي أن يكون للفظة معنيان قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود. ومن ثمّة فلا تعارض بين أن تكون الكلمة من المشترك اللفظي

قائمة على التورية في آن. غير أنّ المحلّل يعتبرها من المشترك إذا كانت زاوية نظره معجميّة، في حين يعدّها البلاغيّ تورية بحكم خصوصيّة منظوره.

ولنا مع ذلك أن نبيّن أنّ المشترك ينظر إليه من زاوية النظام اللغوي: أي من حيث البناء المجرّد، في حين أنّ التورية لا تقع إلاّ في سياق مخصوص: أي أنّها تُدرس في نطاق الاستعمال أي داخل خطاب ما أو نصّ ما لأنّها أسلوب من أساليب البلاغة ووجه من وجوه البديع.

والاشتراك يعدّ ظاهرة نظاميّة «طبيعيّة» أمّا التورية فتقوم على ضرب من التصرّف الأسلوبي، فتعتبر نوعاً من السلوك الفردي، بما يطبعها بطابع استهداف تحقيق مقصد التأثير بالقول القائم على التورية، في حين أنّ الاشتراك ظاهرة «موضوعيّة» تتصف بها بعض الكلمات، وليس الفرد مسؤولاً عن وضعها أو ابتكارها بل يوفّرها له الرصيد المعجميّ في اللغة.

الألفاظ المشتركة المعاني: أحمد محمد المعتوق

أنشأ د. أحمد محمد معتوق مقالاً عنوانه: «الألفاظ المشتركة المعاني في اللغة العربيّة: طبيعتها ـ أهمِّيّتها ـ مصادرها»[1]، يرصد ظاهرة المشترك رصداً خارجيّاً، إذ وصف ما وصلنا من كتب التراث التي اهتمّت بالظاهرة وعلّق على جهود المحدثين الذين انكبّوا على الاشتغال بهذا المبحث، دون أن يتطرّق الباحث

(1) نشر في مجلّة جامعة أم القرى، مج 13، ع 21، رمضان 1421 هـ/ ديسمبر 2000 م، ص ـ ص 903 ـ 954، كما وضع المقال على شبكة الإنترنت.

إلى تعميق الرؤية إلى هذه الظاهرة، بل اقتصرت مقترحاته على تحديث معالجة المشترك اللفظيّ عبر «الاستعانة بالحاسب الآليّ والتقنيّات الأخرى ذات الصلة بصناعة المعجم الحديث في الرصد والتخزين والإحصاء والتحليل والغربلة والمقارنة والانتقاء والتصنيف والتنسيق والإخراج والمتابعة من أجل تحقيق معجم شامل دقيق ميسّر للمشترك اللفظيّ، أُسوةً بما تعمله المؤسّسات اللغويذة المتطوّرة في صناعة معاجمها»[1]، فالباحث لا يُعنى بالمداخل النظريّة التي تؤسّس معالجة المشترك، بل يهتمّ بطرق تيسير المعاجم التراثيّة بما يناسب المثقّف المعاصر وعامّة المتعلّمين. فالمقصد الأساسيّ الذي انكبّ على الاهتمام به يتصل بمسألة تخفيف المعاجم القديمة من ثقل الشواهد والاستطرادات التي تعوق عمليّة متابعة الألفاظ المشتركة المعاني. فالمعتوق يطالب بوضع معاجم ميسّرة خالية من الحشو والاستطرادات موحّدة المنهج ومراعية لتطوّر اللغة ذلك «أنّ المتعلّم الحديث يهمّه بالدرجة الأولى الاطّلاع على ما بقيَ من تلك الاستعمالات حيّاً ساريَ المفعول مقبولاً في لغة الحاضر، وعلى ما تجدّد وتطوّر واستحدث أو أضيف منها، ليتمكّن من الجمع بين كلّ ما تتطلّبه أنشطة التعبير في الحياة المعاصرة من المشترك اللفظيّ»[2].

وقد تعرّض بعض الباحثين إلى مبحث المشترك بشكل عرَضيّ، نحو ما وجدناه في أطروحة الشاذليّ الهيشريّ، إذ يسمّي المشترك «تعدّد المعنى المعجميّ» ويعتبره وسيلة محدثة للالتباس ويضرب

---

(1) أحمد محمد المعتوق، الألفاظ المشتركة المعاني في اللغة العربية، ص ـ ص 944 ـ 945.

(2) المرجع نفسه، ص 945.

على ذلك مثلاً: «فقولك: «عين الصبيّة مالحة» يحتمل معنيين، الأوّل منهما أنّ عين البنت التي في سنّ الصبا ضارّة تُصيب بالمكروه والمعنى الثاني أنّ عين الماء المسمّاة «عين الصبيّة» وهي الموجودة بجهة قربص من ولاية نابل التونسيّة طعمُها مالحٌ»[1].

ويعتبر أنّ الالتباس قد يقع بالصيغة الصرفيّة نحو: «المختار لا يعرف سبب اختياره» إذ يمكن حمل لفظ (المختار) على اسم الفاعل أو على اسم المفعول، فتؤول الجملة تبعاً لذلك تأويلين»[2]. ونحن نذهب إلى أنّ الجملة المضروبة مثالاً يحتمل اللفظ الملتبس تأويلُه معنى ثالثاً، وهو أن يكون (المختار) اسم وظيفة كما هو الحال في بعض مناطق المشرق العربيّ (تشبه وظيفة العُمدة أو الشيخ)، فتكون الجملة متعدّدة الدلالات لتعدّد معاني لفظة (المختار)، ولعلّ التأويل الأخير يمكن رفعه بالاستناد إلى العنصر المقاميّ (إطار القول المكانيّ).

خاتمة:

ظلّ مبحث المشترك في الدراسات العربيّة الحديثة غير بارز الحضور إذ لم ينل حظّه من البحث العلميّ الكافي، وبقيت تتنازعه سمتان طاغيتان:

ـ أولاهما: تكتفي بإعادة ما قاله القدماء وتكتفي بترديد القضايا المعهودة دون إضافة حقيقيّة وكأنّ الدراسة لا تعيش في عصر تشهد

(1) الشاذلي الهيشريّ، الضمير، بنيته ودوره في الجملة، جامعة منوبة، منشورات كليّة الآداب، سلسلة اللسانيّات، المجلّد 17، تونس، 2003، ص 450.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

فيه الدراسات اللسانيّة ثورة حقيقيّة، موضوعاً ومناهج وأدوات بحث وعلاقات بسائر فروع المعرفة. . .

ـ ثانيهما: محاولات محتشمة للمقارنة بين المقاربة التراثيّة والتناول الحديث لظاهرة المشترك. وهي محاولة لا ترقى إلى تغيير أفق البحث بشكل جذريّ في هذه المسألة. ولعلّ من علامات هذه المحدوديّة عدم الاقتدار الناضج على نقد النظرية التراثية في مسألة تصوّر المعنى، وعن هذه الإشكاليّة ينبثق مبحث المشترك وغيره من المباحث اللسانيّة، كما لا يخفى.

المشترك والمناطق النشطة

تحليل جملة «شرع في [قراءة] كتاب»

جورج كلايبار

عندما نكتشف أنّ حجرةً تتكوّن من غرف عديدة فإنّنا لا نكون بعيدين عن المشترك.

نخصّص هذا الفصل [. . .] للفعل المظهريّ [فعل الشروع] شرع في استعمالات من قبيل:

(1) شرع زيد في كتاب جديد

والسبب الأساسيّ لهذا الاختيار يكمن في المكان الذي أخذه هذا الضرب من المسائل لتشريع هذا الضرب أو ذاك من النحو ومن علم الدلالة الموضوعين حديثاً على محكّ النظر. نقسّم عملنا إلى جزأين:

الأوّل ـ وهو موضوع هذا الفصل يشتغل على تقديم نظريّة المناطق النشطة (zones actives) لرونالد لانغاكير (R. W. Langacker, 1984, 1987 et 1991 a et b) وهو ما أشرنا

إليه من قبل (في الفصل الثالث) فيما يتصل بالوجوه، وفيما يتصل أيضاً بتحليل جملة «البيانو الذي نستمع إليه» (في الفصل الخامس)، أمّا الجزء الثاني (أي الفصل السابع) فيدرس الآليّة التوليديّة للإلزام النمطي [coecition de type] كما طوّرها بوستويفسكي (J. Pustejovsky, 1991, 1993 et 1995) ويهدف هذان المبحثان إلى تحقيق هدف مشترك يتمثّل في متابعة ما نعرضه فيما يلي:

(i) الموازنة بين تصوّرين دلاليين مختلفين تمام الاختلاف، انطلاقاً من مشكلة تأويل واحدة والمشاركة بذلك في تجديد الدراسات الدلاليّة.

(ii) المشاركة في حوار يتعلّق بالمشترك من زاويتي نظر: تمديد الظاهرة ومسألة المشترك النظاميّ، وهما مسألتان نرجو أن نعلّق بهما عناصر إخبار توسّع وتوثّق ما حلّلناه في الفصول السابقة[1].

مقدمة:

يطرح المبحث الأوّل المشكل الأعمّ للالتقاء بين النظريّات اللسانيّة والعِرفان. ولْنأخذ في الواقع منوالاً للنحو العِرفاني دقيقاً ومسألة لسانيّة مخصوصة تطرح مشاكل التحليل على كل منوال نحوي. وسنحاول تبيّن كيف أنّ الأوّل [أي المنوال النحوي] يحلّ [إشكال] الثاني [أي المشكل اللسانيّ]. أمّا المنوال النحويّ الذي

(1) Georges Kleiber, 1999, Problèmes de sémantique, polysémie en questions, Presses Universitaires du Septentrion.

اخترناه فهو النحو العرفاني للانغاكير ,R. W. Langacker) 1987 et 1991 a et b) والمشكل النحوي المتبقّي هو تحليل فعل شرِع كما في الأقوال التالية مثل (1):

(1) شرع زيد في كتاب جديد.

قد يبدو الهدف محدوداً، بما أنّ هدفنا لا يطمح إلى تسوية العلاقات التي تجمع الإسناد والعِرفان عموماً، كما لا يطمح إلى تبيّن العلاقات بين النظريّات اللسانية والعِرفان. والواقع أنّ التقويم الذي نقترح أخذه هنا، ذو محمل أوسع بكثير ممّا قد يظنّ لأوّل وهلة. وذلك بسبب منوال النحو العِرفانيّ المجرّب من جهة ـ وهو منوال لانغاكير ذو الأفضليّة في توفير منوال نظري مطوّر وتوفير جزء هامّ من التطبيقات الوصفيّة، في الوقت ذاته ـ وبسبب موضوع التطبيق من جهة أخرى. إنّ التركيب الفعليّ SN1 (شرع في كتاب جديد) يطرح مشكلاً تركيبيّاً ودلاليّاً. تركيبيّاً، لأنّ المفعول المنتظَر في مثل هذه البنية، هو مصدر لا اسم جامد:

(2) شرع زيد في القراءة/ قراءة كتاب جديد/ في الغناء.

ودلاليّاً، لأنّ المركّب الاسميّ، غير المنتظر تركيبيّاً والموجود في 1)، لا يستجيب هو الآخر للنمط الدلاليّ المنتظر للحدث أو الحدَثان (processus). إذا كان القول 3) يطرح سؤال المقولة الإعرابيّة للمفعول، فإنّ القول 1) يطرح زيادة على ذلك سؤال المقولة الدلالية للمفعول:

3) شرع زيد في قراءة كتاب جديد.

وهي مسألة عرفانيّة بامتياز، بما أنّ الأمر يتعلّق بكيفيّة الوصول إلى تأويلات «حدثانيّة» للقول 1) من نحو القولين 4) و5) وذلك انطلاقاً من توليف بين فعل يصرّح في العادة بحدث أو بحدثان بوصفه مفعولاً وبين مركّب اسميّ SN يحيل على المفعول:

4) شرع زيد في قراءة كتاب جديد.

5) شرع زيد في كتابة كتاب جديد.

إنّ تحليل القول 1) ذو طرافة خاصّة بما أنّه يضع في مستوى أوّل التمفصل الإعرابيّ الدلاليّ عبر تأويل العلاقة بين المسند إليه والمسند، وهو تحليل يؤدّي بطريقة أو بأخرى إلى وضع اعتبارات دلالية لموضوع أثير عند علماء الدلالة العِرفانيين وهو موضوع المشترك. إنهّا تمثّل محكّ نظرٍ ممتازًا لكلّ منوال نحويّ عرفانيّ. لا يتعلّق الأمر إلاّ بتقويم جزئيّ، ولكن نتيجتها وإن بقيت محلّية، فإنها توفّر مع ذلك تعيينات ثمينة عن القدرة الإجمالية للمنوال المختبَر. وذلك يعني أنّ ورشتنا لا تستهدف إعطاء حكم عامّ عن نحو لانغاكير، ولكنّها تطمح مع ذلك إلى مدّ قدرتها الوصفيّة ومواءمتها العِرفانيّة لمعالجة مشاكل مخصوصة.

سنفحص مفهوما فحصاً مجهريّاً، بشكل خاصّ، هو مفهوم المنطقة النشطة والذي يمثل عنصراً مركزيّاً في الاشتغال الإسناديّ لمنوال لانغاكير. وسنتابع هدفاً آخر يتمثل في تعليق بعض عناصر إجابة جديدة على ملفّ أفيض القول حوله منذ مدّة، ولكنّه لم

يستكمل نظرا إلى المستندات الحديثة التي وُضعت فيه، أي ما تعلّق بالفعل المظهريّ[فعل الشروع] شرع. وكلّ ذلك يقع في إطار علم دلالة يمكن أن ندعوها عرفانية، بمعنى أننا نفهم منها «تصل بين الأشكال اللسانية والمظاهر المفيدة للوضعيّات غير اللسانيّة التي تتضمّنها، مع هدف نهائيّ يتمثّل في تعليل اللغة بتصوّرنا الخاصّ وبتمثّلنا للعالم» (جورج كلايبار، G. Kleiber, 1994 c: 7).

يقع مسارنا في مرحلتين أساسيّتين. تفصّل الأولى القول في مفهوم المنطقة النشطة التي هي في قلب الجهاز الاصطلاحي الذي أعدّه لانغاكير لحلّ المشاكل التي تطرحها الأفعال المظهرية [الشروع والمقاربة والقلوب والتحويل]. أمّا المرحلة الثانية فتصف تطبيق هذا المفهوم على المشكل الذي تطرحه معالجة جمل من قبيل 1) وتبيّن مميّزات مثل ذلك الحلّ وخصوصاً سلبيّاته وحدوده. وفي النهاية نطرح عناصر أساسيّة لتفسير جديد، أكثر من الاهتمام بمعطيات ملاحظة. فإذا ما سلكنا هذا المسلك، توضّحت الحاجة إلى اختراع نظرية لسانية لا يكون فيها العِرفان محض تخلّص من المبادئ والقواعد النظرية المسلّمة، بل يصبح موجّها يفسّر تعقُّدَ الظواهر اللسانية الموصوفة ويُبيّن تنوّعها.

1 ـ مفهوم المنطقة النشطة

اتّجه لانغاكير (R. W. Langacker, 1984 et 1991a et b) بشكل طبيعي إلى مفهوم المنطقة النشطة لحلّ مشكل التوافق بين المسند إليه والمسند الفعلي في القول 1) وذلك عندما اقترح هذا المفهوم لتسوية التوليفات بين المسند إليه والمسند. فعلينا

بدايةً أن نتبيّن ما الذي يعنيه بمفهوم المنطقة النشطة.

1 ـ 1 تعريف

يقوم تعريف المنطقة النشطة على الفرق بين الملفوظين 6) و7):

6) كلبك قريب من كلبي.

7) لقد عضّ كلبُك كلبي.

ففي الملفوظ 6) يحيل المسند قريب على علاقة يشترك فيها المسند إليه[الفاعل] أو الناقل (trajecteur) والمسند [المفعول] أو المَعْلَم (landmark)[1] بوصفهما كُلَّيْن مختلفيْن. إذ كلّ جزء من كلب المخاطب قريب من جزء من كلب المتكلم. أمّا في الملفوظ 7) فالمسند عضّ «يعني تعالقا بين ناقله ومَعْلَمه، لا يقتضي بالضرورة إلاّ بعض مظاهر هذين الكيانيْن» (R. W. Langacker, 1991 b: 190). فكلّ جزء من الكلب العاضّ وكلّ جزء من الكلب المعضوض لا ينظر لهما بالأهمية نفسها. فأنياب الكلب العاضّ أهمّ، في حدث العضّ، من ذيله أو كليتيْه، التي يمكن أن نقول إنّ دورها في مسار العضّ ثانويٌّ. وبالمثل فإنّ جزءاً من الكلب فقط يتمّ عضّه لا الكلب كلّه. ويتبع ذلك

(1) إنّ التقابل بين ناقل و مَعْلَم يمثل محورا رئيسيا من محاور منوال لانغاكير. و يترجم هذا التقابل عدم التناظر لكل إسناد علائقيّ: الناقل هو الكيان الذي يكون دوره هو الأبرز. إنّه ناقل المشاركين الذين يجب أن تقام طبيعتهم أو مواقعهم (إنّها صورة وجه العلاقة). إنّ المَعْلَم أو المعالم هي المشارِكات الأخرى البارزة التي يقع الناقل بالنسبة إليها.

تخصيص للمناطق النشطة بوصفها «قِطَعاً» أو «أجزاء» في ناقِلٍ أو مَعْلَم، تساهم في علاقة معيّنة.

لذلك، يمكن أن تمثُل حالتان: حالة تطابق المنطقة النشطة مع الفاعل أو المفعول، كما في القول 6)، أو أن يقع تنشيط الناقل أو المَعْلَم كاملاً، في العلاقة الإسنادية ـ وحالة عدم التوافق بين المنطقة النشطة المرتسمة والفاعل أو المفعول، فليس الأمر سوى قسم فرعي (stück) من الناقل أو من المَعْلَم اللّذيْن ينشّطهما المسند.

وههنا ينبغي تدقيق بعض الأمور. يجب أن ندقّق في المقام الأوّل أنّ المناطق النشطة ليست كيانات ذات حدود واضحة ضمن الكلّ الذي تنتمي إليه. بل ينبغي أن يُنظر إليها باعتبارها مناطق مركزية في التفاعل العلائقيّ. لا يوجد انفصال باتٌّ بين المنطقة النشطة والمنطقة غير النشطة: إذ تنخفض مشاركة الجهات تدريجيّاً بحسب بعدها عن المنطقة المركزية المعنيّة بالأمر. وإنّه من الغلط أن نظنّ أنّ الأنياب فحسب تشارك في حدث العضّ. فالفكّان والعضلات والجهاز العصبيّ، إلخ، تساهم بدورها في الحدث. ولمّا كان أمر الترابط بين مختلف الأجزاء حاصلا، فإنّه بوسعنا أن ندافع عن فكرة لانغاكير (R. W. Langcker, 1991 b: 10) القائلة بأنّ الكلب كلّه معنيّ بعمل العضّ. ومع ذلك فما يبدو جوهريّاً، فهو كون مشاركة بعض الجهات أكثر مباشرةً وأكثر مركزيةً باعتبار تصوّر هذه العلاقة، من غيرها من العلاقات.

وفي المقام الثاني، ينبغي أن نعتبر أنّ وضعية عدم التوافق بين الكيان الذي ترسمه العبارة ومنطقتها النشطة بالنسبة إلى مسند

علائقيّ معطى، لا تشكّل حالة هامشية البتّة، ولكنّها تمثّل حالةَ الأشياءِ العاديةَ. وبالأحرى فإنّه من العسير أن نجد توضيحات لوضعية التطابق، ما دامت العلاقات الإسنادية غير منطبقة في معظم الأحيان إلاّ على وجوه الكلمات المعنيّة، كما نستشهد بسلسلة الأمثلة التالية (R. W. Langacker, 1991 b: 191).

8) أ) أكل أحمد تفاحة

ب) سمع أحمد ضجيجا

ج) مشى أحمد مسرعا

د) أحمد بصدد هضم الأكل

هـ) توصّل أحمد إلى حلّ لعبة البازل

و) صفّر أحمد

ز) قشر أحمد برتقالة

ح) كان أحمد يتنفّس بصعوبة

إذ يمكن للقارئ أن يمارس حكمته ـ إذا رغب في ذلك ـ ليُوجِد كلّ مرّة منطقةَ الناقلِ أو المَعْلَم النشطةَ التي يقتضيها المسنَد. بل توجد وضعيّات أكثر تعقيداً، إذ ينشّط إسنادٌ ما الجملةَ كلّها أحيانا وأحياناً أخرى ينشّط بعضَ كلماتها فحسب. والأمر نفسه ينطبق على حرف الجرّ في في الجملة 9) إذ تقتضي ناقلها كاملا، بخلاف الجملة 10):

9) زيد في الدار

10) زيد في الحوض

وينبغي أن نضيف أنّ المناطق النشطة ليست فقط «أجزاء» محضة، ولكن يمكن أن تمثلها كيانات مجمّعة بطريقة خصوصية مع العنصر المعيّن على النحو الذي تبيّنه الأمثلة التالية:

11) أ) [هي] سمعتْ البيانو

ب) أنا موجود في دليل أرقام الهاتف

ج) هذا يُثير القطّ

د) هذا القلم الأحمر أصفر

فالمناطق النشطة في هذه الأسانيد، ونعني بها أصوات البيانو بالنسبة إلى 11) أ) واسم المتكلم في 11) ب) والرائحة الذي يثيرها براز القطّ (مثلاً) في 11) ج) ومظهر القلم الخارجي والأثر الذي يتركه عند استعماله في الكتابة بالنسبة إلى 11) د)، لا تشكّل أجزاء معتبرة للعنصر الاسميّ الصريح (البيانو، المتكلم، القط، القلم)، ولكن تقع فيما بينها علاقة تجاور، أي من فئة المجاز المرسل [أو الكناية].

ويتعلّق التوضيح الخير بأسباب وجود هذه الظاهرة. إذ يرى لانغاكير سببين اثنين. فمن جهة، ثمة اقتصاد وضرب من المرونة توفّرهما مثل هذه الآلية الاختلافية. إنّ البحث عن صيغة أحادية دقيقة يولّد في الواقع إنتاج تعابير أقلّ ما يقال عنها إنّها معقّدة. ويمكن التدليل على ذلك بما يلي، فالقول 11) د) يوافقه القول التالي:

11) هـ) إنّ الإحساس باللون المسند للمساحة الخارجية لهذا القلم، والذي يترك عند استعماله أثراً يتمثّل في الإحساس باللون الأحمر، هو أصفر.

ومن جهة أخرى، يوجد سبب عرفانيّ ينافح عن هذه الحالة من الاختلاف: يخوّل لنا تبئير الانتباه على كيانات ذات بروز عرفانيّ معيّن، ولعلّ المبادئ التالية تسهم في تفسير جزء مهمّ من الأمثلة المعروضة:

(i) الكلّ أبرز من أجزائه المفردة، في العادة.

(ii) الأشياء المادّية أبرز من الكيانات المجرّدة، في العادة.

(iii) البشر (وبدرجة أقلّ) الحيوانات أبرز من الجمادات، في العادة.

1 ـ 2 سمعتْ البيانو، مقابل سمعتْ صوت البيانو

إنّ المنفعة المباشرة لمفهوم المنطقة النشطة تتمثل في كونه يسمح بتسوية عدد من الوضعيات تشكّل صعوبة بالنسبة إلى التحاليل الدلالية والمرجعية الكلاسيكية. فإنّ قولاً من قبيل 8) أ) أو 8) و):

8) أ) أكل أحمد تفّاحة

و) صفّر أحمد

لا يمثل مشاكل تحاليل دلالية جارية بمعنى أنّه لا يوجد صراع دلاليّ أو مرجعيّ ظاهر. فما إن نُوَلِّ وجهنا قِبلة أقوال نحو 11) أ) و ب):

11) أ) سمعتْ البيانو

ب) أنا موجود في دليل أرقام الهاتف

حتى يتبيّن لنا أنّ التوليف بين المسند والمسند إليه، توليف يقوم على إشكال: إذ إننا لا نستطيع سماع بيانو، ولكننا نسمع فقط أصواتاً، والمتكلّم لا يسعه أن يكون بذاته في دليل الهاتف. فعلينا أن نفسّر إذن ما الذي يحصل في هذه الحالة، إذ يبدو الحساب التركيبي غير ذي دلالة. ومكان الحلّ التقليدي المتمثل في ما يُعبّر عنه بالحذف(1)، الذي يوافق الأمثلة التالية على الترتيب:

12) سمعتْ صوت البيانو

13) اسمي موضوع في دليل الهاتف

وهو حلّ غير إجرائي، يبدو أنّه من المناسب أن نلجأ إلى مفهوم المنطقة النشطة.

ولْنأخذ المثال 11) أ). إننا إذ نسلّم بأنّ الصوت هو المنطقة النشطة للبيانو، فإنه بوسعنا أن نضمّ هذه الحالة إلى مثيلاتها من صنف الجملة 8) و بوسعنا أن نتبيّن في الوقت ذاته فيم تختلف عن الجملة 12) وفيم تشبهها. ومع ذلك فلهذه العملية ثمنها. إنّها تترافق مع مشترك الفعل سمع . فليس له المعنى ذاته في 11)أ) و في 12). ويصبح الاختلاف اختلافا بين مظهر وأساس مشترك(2)

(1) يسمّي لانغاكير هذا الحلّ (linguistic paraphrase analysis) ولنا أن نتحدّث من منظور النحو التحويلي لدى هاريس(Harris) عن الاسم المخصّص (nom approprié). انظر عرضا لمختلف الحلول لهذا الصنف من المشاكل في كتاب كلايبار (G. Kleiber, 1990 b, 1994 c, ch. 8).

(2) إنّ التقابل بين المظهر (profil) والأساس (base) هو تقابل جوهريّ في منوال لانغاكير. و يتركّب أساس مسند لسانيّ من بنى عرفانية (أو من مجالات) يفترضها، في حين أنّ المظهر بنية صغرى لأساس يدخل في مستوى تمييزي من البروز باعتباره كيانا تعيّنه العبارةُ.

على النحو الذي يبيّنه الرسمان 14) و 15) اللذيْن يوافقان الجملتين 12) و11) أ) على التوالي:

جهاز سماع

جهاز سماع

ذات مدرِكة

صوت

مصدر صوتيّ

ذات مدرِكة صوت مصدر صوتيّ

الرسم (14) سماع صوت البيانو الرسم (15) سماع البيانو

ففي حالة 12)، تبدو المنطقة النشطة وهي الصوت منقولة بوصفها مَعْلَما، في حين أنّه في حالة 11) أ) فإنّ البيانو بوصفه مصدرا للصوت هو المَعْلَم الأوّل. وفي الحالتين، تتطابق المكوّنات: يوجد مستقبِل ذو منطقة نشطة جهاز الاستماع لديه والصوت الذي يمثّل وسيطا والشيء الباثّ للصوت. إضافة إلى ذلك، ثمة تطابق في الحالة الأولى بين المنطقة النشطة والمَعْلَم. أمّا الحالة الثانية فتمثّل على العكس من ذلك افتراقا بينهما. فنحن بإزاء محتوى إسناديّ مشترك ـ القاعدة هي نفسها ـ واختلاف في المصوّرة (imagerie): فكلّ إسناد يقسم بنى صغرى مختلفة. بالنسبة إلى التحاليل التي تفضّل مشترك المركّب الاسميّ SN، أي تغيّر معنى بيانو في سماع البيانو، وهذا الحلّ له مزيّة معالجة ملفوظ يربط بسهولة بين مسنديْن مما يؤدّي إلى مراجع مختلفة نحو النظر والسماع مثلاً.

وكما لاحظ ذلك فرانسوا ريكاناتي (F. Récanati, 1997: 116)، فإنّ أطروحات المشترك بالنسبة إلى البيانو تذهب جُفاءً إزاءَ جملة أسمع وأرى البيانو، يقول ريكاناتي: «في مثل هذا المثال، ينبغي أن يدلّ البيانو على البيانو، لا على الأصوات التي يُصدرها»[1].

وتظهر لنا على الفور فائدةُ مثل هذا التحليل: إنّه يحمل إجابةً على المشكلة الأساسية التي يطرحها الملفوظان 11) أ) و12) وهو تحليل يأخذ بعين الاعتبار الأساس المشترك لما يشبه هُوِيَّتَيْهِمَا التأويلية. والملفوظ 11) يؤوَّل وفق صيغة 12) دون يستتبع ذلك القول بتكافؤ دلاليّ بينهما.

ولم يصبح مثل هذا المسلك ممكناً إلاّ لأنّ منوال لانغاكير يسمح عبر مفاهيمه الأساسية مثل عدم التناظر/الناقل / المَعْلَم، بتنويع بروز البنى الدلالية وأنّ هذا التنظيم البروزيّ يمثّل إمكانيةً للتغاير الدلاليّ. هكذا فمن الممكن توفير أساس دلاليّ مشترك، يتصل بهَيْكَلَتيْن بُرُوزيّتيْن مختلفتيْن بحسب الإسناد المختار. «فالمظهر والناقل وخطّ المَعْلَم ـ كما يُذكّر بذلك لانغاكير 1991 (b: 196) ـ هي مواضيع بروز البنى الفرعية في أكثر من مجال،

(1) ولْنذكِّرْ بأننا يمكن أن نتصرّف بإجابة من قبيل الوجوه (facettes) على نحو ما اقترحه كروز (D. A. Cruse, 1996) أو باقتراح من قبيل ما جاء به بوستيفسكي (Pustejovsky) وهو النمط المنقّط (type pointé) إذ يعتبر أنّ ما يتمّ تنشيطه في عبارة سماع البيانو هو وجه [أو نمط] «الصوت»، أمّا في عبارة رؤية البيانو فإنّ الوجه [أو النمط] الذي يقع تنشيطه هو «شيء مادّيّ مرئيّ» وفي عبارة سماع البيانو ورؤيته، فإنّ مجموع الوجوه أو الأنماط أو كتلتها كلّها هي المُنَشَّطَة.

ولمدّ مثل هذا التنظيم الدلالي الذي يمكن أن يختلف بمعزل عن كون البنى الفرعية المختلفة مُهَيْكَلَة مُحْتَبِكَة بشكل خفيّ».

2 ـ تطبيقات على حالة شرع في كتاب

توصف هذه العُدّة لحلّ مشكل الأفعال المظهرية شرع، أنهى، إلخ، المستبعد في الظاهر في الملفوظات 1) و4) و5)، والتي نستعيدها في ما يلي:

16) شرع زيد في كتاب جديد

17) شرع زيد في قراءة كتاب جديد

18) شرع زيد في كتابة كتاب جديد

19) أنهى زيد كتابه

20) أنهى زيد قراءة كتابه

21) أنهى زيد كتابة كتابه

2 ـ 1 دون تغيير معنى بدأ: مسند اعتراضيّ أو إلزام المركّب الاسميّ SN

إنّ وضعية الملفوظات من 16) إلى 21) قريبة من وضعية الملفوظات 11) أ) سمعت البيانو و12) سمعت صوت البيانو: إنّ تأويل الملفوظين 16) و 19) يُفضي إلى تأويل الملفوظات 17) و18) و20) و21). والأمر نفسه بالنسبة إلى 11)أ) إذ نواجهه بـ 16) و19). ويمكن لنا أن نسلّم بأنّ التركيب شرع + مركّب اسمي SN هو اختزال لبنية مع مصدر (infinitif) مع مركب

اسمي. ففي مثل هذا الإطار ينجم الملفوظان 16) و19) عن حذف المصدر في الملفوظات الموافقة 18) ـ 19) و20) ـ 21). فإذا أمكن لنا حذف المصدر فلكون المعلومة التي يسيّرها بارزة بالقدر الكافي: الجزء المعيّن من المعلومة الذي يمكن إقامته هو «مَقُول بشكل واضح [. . .] ومتعاود وإذا لم يكن كذلك لا يمكن للمصدر أن يبقى غير ذي تعبير». (B. Peeters, 1993 :37).

وقد اقترح غودار وجاياز (D. Godard & J. Jayez, 1993 a et b) نسخة مخفَّفة من هذه النسخة القائمة على الحذف، تتجنّب الإفراطات الناجمة عن ضرورة استرجاع المصدر المحذوف كلّ مرّة. إنّها لا تتطلّب سوى حضور مسند مجرّد مثل المسند الاعتراضيّ: «إنّ المسند المستقطب في محتوى مسند الإلزام (coercion) هو عامّ: يحضر باعتباره قيداً على المسانيد الممكنة التي تُظهِر تأويلا في سياق معيّن، ليس هو نفس المسند الذي تُظهره العبارات الشارحة (paraphrases) (D. Godard et J. Jayez, 1993 a: 124).

توجد إذن نسختان: نسخة قويّة ونسخة ضعيفة، تتركان معنى فعل شرع سليما. ويبدو التعارض الدلاليّ كبيراً، إذ يوضع مسند إجرائيّ اعتراضيّ بين الفعل المظهريّ والمركّب الاسميّ SN، ويكون إمّا مسندا مخصوصاً (النسخة القوية القائمة على الحذف) أو مسنداً مجرّداً (نسخة غودار وجاياز الضعيفة).

ويمكن أن نحلّ الإشكال بطريقة أخرى وذلك بترك معنى شرع دون تغيير على شرط تعديل النمط الدلالي للمركّب الاسميّ SN. وهو المسلك الذي اتّخذه بوستويفسكي ونظريّته في الإلزام (J.

Pustejovsky, 1991, 1993 et J. Pustejovsky et P. Bouillon, 1995). ففي الملفوظ 16) يفرض الفعل شرع على مفعوله كتاب نمطه الدلاليّ، أي نمط الأحداث ومن ثمّة نجد كتاب «مُلزَماً» بالمرور من صنف الأشياء إلى صنف الأحداث.

2 ـ 2 تحليل لانغاكير

يختلف الحلّ الذي اقترحه لانغاكير (R. W. Langacker, 1991: 197 - 198) عن الإجابات التي طرحناها، في ما تسلّم به حول منوال تحليل سمع في الملفوظين 11) أ) و12) مِن تغيير دلاليّ بالنسبة إلى شرع (أو أنهى). وكما هو الحال مع ننبرغ (G. Nunberg, 1995) وتغييراته للمسند، فإنّ لانغاكير يلعب ورقة المشترك الفعليّ ويدافع عن فرضية كون الفعل شرع في بناء مباشر مع مركّب اسميّ N + S مفعول، كما هو الحال في الملفوظ 16) لا يتوفّر على المعنى نفسه في بناء مصدريّ كما هو الحال في الملفوظين 17) و18). والفرق بين الأمرين يُعبّر عنه بعبارات المَعْلَم والمنطقة النشطة والمظهر كما يبيّن ذلك الرسمان 22) و23) الموافقين على التوالي البنيتين: مركّب اسميّ 1 + شرع في في صيغة مصدرية + مركّب اسميّ 2 ومركّب اسميّ 1 + شرع مركّب اسميّ 2:

متنقل متنقل

مَعْلَم مَعْلَم

شرع + مركب اسمي 2 (الرسم 23) شرع + مصدر + مركب اسمي 2 (الرسم 22)

والمكوّنات في ما بينها متطابقة في الواقع: ما يختلف هو بروز البنى الصغرى المنقسمة على هذا الأساس المشترك ففي حالة البناء مع المصدر، فإنّ المَعْلَم يختار الدعوى التي يصرّح بها المصدر، في حين أننا مع بناء بمركّب اسميّ

مفعول به، فإنّ مَعْلَم الدعوى وهو مَعْلَم في الحالة الأولى التي تُختار بوصفها مَعْلَما للمسند شرع.

وعلى الرغم من كونه غير مسجّل في رسم لانغاكير، فإنّ البناء مع مصدر يمثّل حالة تطابق بين مظهر مَعْلَم الإسناد والمنطقة النشطة. أمّا حين يكون المركّب الاسميّ مفعولا فيقع عدم توافق بين معلم شرع (أي الشيء الذي يصرّح به المركّب الاسميّ) والمنطقة النشطة(الدعوى) والنقطة الأساسية أنّ الدعوى تبقى مدار الأساس تماما كما أنّ الصوت هو مربطُ الفرَس في حالة الفعل سمع المحللّ أعلاه.

2 ـ 3 مزايا

إنّ المزيّة الكبرى التي نجنيها من مثل هذه الطريقة هي حلّ المشكلة الأساسية التي تطرحها الجملة16): وهي مشكلة البناء المباشر مع مركّب اسميّ الذي هو في العادة موضوع المسند شرع. إنّ مفهوم المنطقة النشطة هو الذي يحلّ لنا هذا الإشكال. فبجعْلنا الدعوى المنطقة النشطة لكيان الكتاب الذي يشارك فيها، فإننا نفسّر تطبيق المسند "المباشر" على هذا الكيان كتاب انطلاقا من آلية المنطقة النشطة العامّة: بعبارة أخرى، تطبيق المسند على الكلّ، في حين أنّ المسند لا يختار إلاّ جزءا فرعيا من هذا الكلّ.

ولا حاجة البتّة إلى اللجوء إلى الحذف: إنّ اشتغال 16) لا يقوم سوى بتمثيل اشتغال المناطق النشطة.

ونستخلص في الحين منفعة لازمة: المنفعة نفسها التي نستخلصها من تحليل ملفوظي: سماع البيانو و سماع صوت البيانو تحليلا قائما على المناطق النشطة. ونصل إلى تفسير الهويّة التأويلية بين 16) شرع زيد في كتاب جديد و17) / 18) شرع زيد في قراءة/كتابة كتاب جديد و ذلك بفضل القاعدة المشتركة للمسندين. وهو أحد الأهداف المطلوبة في الوقت نفسه الذي نقرّ فيه بالقيمة الدلالية لاختلاف الشكل التركيبيّ و ذلك بمصادرتنا على مظهر مختلف، وهو هدف آخر يطلبه النحو العرفانيّ الذي يعتبر أنّ كلّ اختلاف في الشكل يوافق اختلافا دلاليا.

ومن البيّن كذلك أنّ المصوّرة التي رسمها لانغاكير، توضّح جيّدا إحدى نتائج التركيب: مركّب اسمي 1 + شرع + مركّب اسمي 2، بالنسبة إلى البنية المصدرية، تلك التي تقدّم المفعول المباشر من زاوية نظر بروزية. ومهما تكن الإجابة المقدّمة للمشكلة التي يطرحها الملفوظ16) بالنسبة إلى 17) ـ 18)، فإنها تعلّق بالمركّب الاسمي2) بروزا أفضل من البروز الذي يوفّره التركيب: شرع + مركب اسمي 2، في التركيب: شرع في + مصدر + مركّب اسمي 2. أخيراً، فإنّ التحليل المقترح، كما يلاحظ ذلك لانغاكير(R. W. Langacker, 1991 b: 198) يمتاز بخصيصة إضافية، فهو لا يحتاج إلى جهاز خاصّ: فهو ينخرط ضمن في الإطار العامّ لوضعيات عدم التوافق بين المنطقة النشطة والمظهر(profil)مما يمكّننا من أن نعالجه بمفاهيم منواله الأساسية من قبيل اللاتناظر بين الناقل/ المَعْلَم والتمييز بين

المظهر/ القاعدة، وهي مفاهيم وُضعتْ إفادتها بعيدا عن الظاهرة المعالجة ها هنا.

4 ـ 2 عقبات

تبدو هذه المزايا مع ذلك قصيرةَ الأمد. إذ تظهر نقاط الضعف وحدود التحليل سريعا، ما إن ننظرْ إليها عن قرْب.

2 ـ 4 ـ 1 تمدُّد مُفرط لمفهوم المنطقة النشطة

أولاً، يتعرّض مفهوم المنطقة النشطة في إجرائه على في مشكلة شرع إلى تمدد يمكن لنا وسْمُه بكونه مفرطا ففي حالات عدم التوافق، يطابق مفهوم المنطقة النشطة إمّا قسما فرعيّا من الناقل أو المَعْلَم، كما هي الحال في الأمثلة 8) وإمّا كيانا مُلحقا بشكل مخصوص بهذا الناقل أو المَعْلَم، كما هي الحال في المثالين 11) أمّا مع الفعل شرع، فيَصل مفهومُ المنطقة النشطة إلى حدود الانطباق على الدعوى (procès). ويرى لانغاكير (Langacker, 1998 b, 198) أن لا غرابة في ذلك فهي حالة خاصّة لظاهرة أعمّ. ومع ذلك يبدو أنّ مفهوم المنطقة النشطة لكيان ما، بتمدّده ليشمل الدعوى التي يشارك فيها ذلك الكيان، يفقد جزءا كبيرا من إفادته المبدئية، من جهة كوننا نصل إلى علاقة الجزء بالكلّ، وهي بالضبط عكس العلاقة القائمة في الأمثلة8). وتصبح المنطقة النشطة في حالة [البنية]: شرع + مركّب اسمي 2 (من الجزء إلى الكلّ) هي الكلّ بشكل من الأشكال، حيث إنّ الشيء الذي تمثّل هي منطقته النشطةَ، ليس سوى جزء. فالتصوير المستعمَل لتمثيل 16) يوضّح ذلك توضيحا: المَعْلَم مُتَضَمَّن في

الدعوى ذاتها، حيث إنّ الدعوى هي المنطقة النشطة والحال أنّنا في الأمثلة8) و11) أ) نجد الكيانَ المَعْلَمَ و/أو الناقلَ الذي يشتمل على المنطقة النشطة وهذا أيضاً مع العلاقات التي لم تعدْ علاقات الجزء/الكلّ الخالصة بل يمكن لنا في الواقع أن نعتبر أنّ الأصوات الصادرة عن البيانو واسم الشخص هما بشكل من الأشكال جزء من البيانو وجزء من الشخص على التوالي، ومن ثمّة يمكن أن نعتبرهما بمثابة المنطقة النشطة[1]. ولا معنى لاعتبار أنّ الدعوى: س يقرأ ص، هي بشكل من الأشكال جزء من ص. ولِمَ لا تكون المنطقة النشطة لس؟ ويبدو أنّ مفهوم المنطقة النشطة لا يوفّر إفادةً إلاّ في مجال العلاقات «الميريولوجية» (méréologique) الصرفة أو الموسّعة وفي اتّجاه واحد فحسب: من الجزء أو من المنطقة النشطة كما يدلّ على ذلك لفظ منطقة نحو الكلّ، وليس من الكلّ إلى الجزء. وبعبارة أخرى، لا يبدو من المشروع الحديث عن منطقة نشطة لحلّ المشكل الذي يطرحه التركيب المباشر: شرع في + مركّب اسمي 2. ومن ثمة فإننا نخسر الغنم الذي يوفّره لنا جهازُ لانغاكير المتخيَّلُ: وهو الذي يفسّر لنا لماذا يمكن لمركّب اسميّ هو في الأصل مفعول للمسند شرع، بما أنّ هذا الأخير ينتقي دعوى، يمكن له أن يصبح فاعلاً (argument) لشرع. وكما نرى، فإذا لم يهدم هذا النقدُ تفسيرَ لانغاكير كلّيّاً، فإنّه يُفقده جاذبيته الأساسية، المتمثّلة في اعتبار كون مشكل شرع زيد في كتاب جديد ليس مختلفا في النهاية عن شكل ملفوظ عاديّ نحو مثال عضّ كلبُكَ كلبي أو قشر أحمد

(1) فقيْد العبور المظهريّ يُفسَّر بقيْد التحكّم بما أنّ شرع الذي يُفيد التحكّم يتمّ تعريفه بوصفه لا يختار سوى حدث من صنف العبور.

برتقالةً، بمعنى أننا إزاء حالة عادية للمنطقة النشطة.

2ـ 4 ـ 2 عن المعنى الذي يسوءه أن يكون له معنى

في المقام الثاني وبمعزل عن مفهوم المنطقة النشطة، نجد افتراض المشترك الفعليّ الذي يعمل في المثلة 16) و17)/ 18) نجده متّهما. إنّه افتراض يبدو نتاج جهاز تفسيريّ متراكم لا بوصفه واقعةً دلاليةً يتولّى الجهاز تفسيرها. وفي رأيي، إنّه المنوال الذي يفرض ازدواج معنى شرع لا العكس. ويوافق اختلافُ المعنى بين معنيي شرع، كما يمثّلهما الرسمان 22) و23)، اختلافا في بروز البنى المتطابقة التي تشكّل القاعدة المشتركة، ولكن ماذا يوافق هذا الاختلاف الدلاليّ «اللطيف»؟ في الواقع لا يمكننا أن نتبيّن فيمَ يتمثّل هذا المشترك إن لم يكن ذلك في تمثّل الإسناديْن اللذيْن يعرضهما المنوال التفسيريّ و«تصويرهما» تحديدا. وكي يكون للمشترك قدر ما من الإفادة، ينبغي أن يكون بمستطاعنا تناوله عبر آثار أخرى لا عبر تمثّله فحسب. إنّ الحديث عن اختلاف التصوير لا يكفي. يجب أن يكون بوسعنا تأويل المشترك أي أن نعطيَ له معنى. والحال أنّ هذا يتعذّر تحقيقه. والأمر ذاته ينطبق على سمع في المثال 11) أ) سمعتْ البيانو والمثال 12) سمعتْ صوت البيانو، حيث تبدو المصادرة على أنّنا بإزاء فعليْن لا بإزاء فعل واحد، تبدو مخالفةً للحدس ومُصطنعةً[1]. إنّ مثل هذا التصوّر للمشترك الفعليّ يصبح غير متحكّم فيه ويصل إلى تكاثر للمعنى إلى الحدّ الأقصى، فيما

(1) يبدو مفهوم المتحكِّم المطبَّق على القوليْن 29) و30) غير ملائم.

نقدّر. مثال واحد يمكن أن يوصد هذا الباب. إنّه تحليل المثال 5):

شرع زيد في قراءة كتاب جديد

ولمّا كان التحليل يضع مظهرا مختلفا على قاعدة مشتركة، فإنّه مجبر على التسليم بمعنى جديد لشرع.

2 ـ 4 ـ 3 صمود الدعو رغم ذلك

يتمثّل العيب الثالث ـ وهو الأخطر شأنه في ذلك شأن الأوّل ـ في كون الإجابة المقترحة للبنية شرع+مركّب اسمي 2، لا تتخلّص من الإجابة القائلة بالحذف إلاّ في الظاهر. فرغم أنّ التركيب الإعرابيّ بين شرع والمركّب الاسميّ كتاب، هو تركيب مباشر، وهو ما تبيّنه وظيفة المَعْلَم الأوّل التي يُوفّرها كتاب في الرسم 23)، فإنّ البنية الدلالية، في العمق ليست مباشرة، بما أنّها تستمرّ في إدخال مسند وسيط (prédicat intermédiaire) بشكل حاسم، مثل التركيب المصدريّ، حتّى وإن لم يكن ذلك سوى منطقة نشطة. يبقى هذا المسند أو هذه الدعوى الوسيطةُ أساسيا [أو أساسية]. وبذلك تكون إجابة لانغاكير بشكل الأشكال من صنف المسند المضاف (prédicat intercalé) وهو ما يبيّنه التصوير 23) تبيينا. لا غرابة في ما يعلّل به القائلون بهذا الصنف من الحلول من علل حجْب ذلك المسند: «ينبغي ألاّ يُتلفَّظ به في حال ظهور صفته من السياق أو من سائر المفردات التي تحتوي عليها الجملةُ» (R. W. Langacker, 1991 b: 198).

2 ـ 4 ـ 4 ضغوط دالّة

فلا غرابة إذن أن تبدوَ المقاربة التي يقترحها لانغاكير قويّةً جدّا تماما كما هو الحال مع الحلول التي من صنف المسنَد المضاف. ولا تتوفّر الآليّة المتخيَّلة على أيّ عامل يمكّن من توقّع الضغوط التي تقع على عاتق البنية المباشرة المحلّلة شرع+مركّب اسمي. 2 في الواقع لا شيء في البَنْيَنَة الدلالية 23) يدلّ على وضع حواجز تمنع في حالة أو أخرى التوليف المباشر بين مركّب اسمي 1 + شرع + مركّب اسمي 2، حيث إنّ التوليف المصدريّ بين مركّب اسميّ 1 + شرع مسبوقةً بأن المصدرية + مركّب اسمي 2، مسموح به. وينجرّ عن ذلك أنّه كما أنّ الحلول تعود إلى مسند مضاف (مخصّص أو مجرّد) فإنّ الإجابة بالمنطقة النشطة تقتضي أنّ كلّ دعوى لها صورة فعل + مركّب اسمي 2 يمكن أن يدخل عليها شرع بوسعها أن تكون منطقة نشطةً للكيان الذي يصرّح به المركّب الاسمي 2 ومن ثمّة يمكن حذفها لصالح البنية المباشرة شرع + مركّب اسمي 2. وبعبارة أخرى، فإنّه يوجد تطابق بين فئة مسانيد البنية مركّب اسميّ 1 + شرع + مركّب اسميّ 2.

إنّ مثل هذا الإسناد تناقضه الوقائع؛ إذ إنّ فئة الدعاوى الضمنية أو الدعاوى المُضافة (interpolables) تبدو أكثر انحسارا من فئة مسانيد البنية المصدرية. إنّ أيّ مسند حتّى وإنّ نشّطه السياق وإن بدا قابلا للتعلّق مع شرع، لا يدخل مع ذلك في صنف المسانيد الضمنية. فالقولان 24) أ) و25) أ) لا يمكن أن يُؤوّلاَ على منوال القولَيْن 24) ب) و25) ب):

24) أ) لقد شُغف بول بفلسفة كانط. وشرع أيضاً في فلسفة هيدغير.

25) أ) دفع بول سيارته. شرع بيار في [دفع] سيارته.

24) ب) لقد شُغف بول بفلسفة كانط. وشرع أيضاً في الشغف بفلسفة هيدغير.

25) ب) دفع بول سيارته. شرع بيار في دفع سيارته.

ثمّة قيود [في التأويل] ينبغي مراعاتها كما أشار إلى ذلك فربار (C. Verbert, 1985) وغـودار وجـايـاز .D. Godard et J) Jayez, 1993 a et b) وبوستيفسكي وبويّون J. Pustejovsky) et P. Bouillon, 1995).

ومع ذلك فالقضايا ليست متطابقة، بل إنّها فتحت بابا للنقاش لم يُغلق بعد (أنظر إجابة بوستيفسكي وبويّون على غودار وجاياز، ولن ندخل في هذا النقاش. بل سنهتمّ بذكر القيود المقترحة وبإبراز ما نراه مفيدا منها. وسنبيّن بعد ذلك أنّها لا تكفي مع ذلك.

يتناول القيد الأول كيفية عمل المسند. وتُعدّ كاترين فاربار .C) Verbert, 1995) الأولى التي صادرت على قيد الإتمام (perfectivité): تشترك الأمثلة المحذوفة الفعل في كون الاسم الباقي يمكن تأويله بعتباره مقتضى في تمشٍّ يُعبّر عنه الفعل المصدريّ عادةً، وهو تمشٍّ يعمل في توافق مع ذلك الاسم للوصول على إتمامه. وبعبارة أخرى، فإنّ اللفظ المتبقّي يجب أن يسمح بتأويله بوصفه عنصرا، مع الفعل المصدري الضمني، يحقّق تمشّيا ذا طبيعة إتمامية». ويذهب بوستيفسكي وبويّون المذهب نفسه، بما أنّهما يفرضان على الإلزام (coercition) حضور دعوى انتهاء الغاية (procés télique). ويفسّر شرط انتهاء الغاية

(condition de télicité) هذا لِمَ لا يقبل المركّب الاسميّ 2 لا حرف الجرّ (من) ولا تنكير الجمع:

26) أ) شرع بول في قراءة كتب.

ب) * شرع بول كتبا.

ج) شرع بول في قراءة كتاب/ الكتاب.

د) شرع بول في كتاب/ الكتاب.

27) أ) شرع جون في أكل الجبن.

ب) * شرع جون جبنا.

ج) شرع جون في أكل الجبن/ جبن.

وإذا كان على المركّب الاسميّ 2 أن يكون مقيّداً (borné)، كما يرى ذلك غودار وجاياز (D. Godard et J. Jayez, 1993a) وبوستيفسكي وبويّون (J. Pustejovsky et P. Bouillon, 1995)، فإنّ المسند بأسره يجب أن يكون مقيّدا، أي أن يفيد انتهاء الغاية (télique). فالأقوال 24) ـ 27) تبيّن لنا أنّ الأحوال والأحداث قد أُقصيت عن تأويل البناء المباشر مركّب اسمي 1 + شرع + مركّب اسمي 2، ممّا يقلّص محمل الظاهرة بشكل لافت.

والمشكل الرئيس، كما سنتبيّنه، يتمثّل في تفسير مصدر ذلك القيد. فأمّا فربار فتصمت عن إبداء رأي في الموضوع، في حين أنّ غودار وجاياز 1993 (a) من جهة وبوستيفسكي وبويّون (1995) من جهة أخرى، يقترحون تحاليل تسعى إلى الاهتمام بشكل صريح بالأسباب التي تجعل شرع في بنائه المصدريّ لا يشهد حصرا مظهريا مماثلا، في حين أنّ شرع في بنائه المباشر مع

المركّب الاسمي 2، يستوجب مفعولاً مُقيَّداً. ومهما تكن براعةُ هذه التحاليل الشكليةُ، فإنّها لا تبدو مناسبةً من ذلك أنّ الجمع المعرفةَ، ورغم إدخال الحدود المطلوبة فإنّه يصعب تأويل 28) ب) على شاكلة 28) أ):

28) أ) شرع بول في قراءة روايات فكتور هوغو.

ب) * شرع بول في روايات فكتور هوغو.

نلاحظ أنّ تحليل غودار وجاياز يُقحم، مع ذلك، عنصرا يسير في الطريق الصحيح، حتّى وإن ناقض تحليلهما الخاصّ بمسند مضاف، هذا العنصر هو فكرة عمل شرع عملا مباشرا في المركب الاسمي 2.

قيد ثان يضع مفهوم التحكّم في الصدارة. فغودار وجاياز يريان وجوب ان يكون المسند إليه المركب الاسمي 1 متحكّما، أي أن يكون مسندا إليه فاعلا حقيقيا «يُنجز [حدثا] ويضمن وقوعَه دائماً» وفسّرا بذلك لِمَ لا يُقبل القول 29) في مواجهة القول 30):

29) * شرع الجمهور في السمفونية.

30) شرع الجمهور في سماع السمفونية.

في حين أنّه على النقيض من ذلك، يُقبل القول:

31) شرع قائد الأركسترا في السمفونية.

كما فسّرا لِمَ يجب أن يكون المسند إليه المركّب الاسميّ 1 حيّاً:

32) شرع الصديد في أكل مِسند الشرفة الحديديِّ.

33) * شرع الصديد في مِسند الشرفة الحديديِّ.

الجسد في العقل[1]

مارك جونسن

تمهيد

يحتاج دارس علم الدلالة اليوم إلى الاطلاع على المناهج الجديدة التي أضحت تهيمن على النظر إلى المباحث الدلالية المعاصرة. ومن هذه المناهج ما يُعرف باللسانيات المعرفية أو العرفانية وقد ظهرت في سياق تطور علم الدلالة في تنويعاته التي لم تبق حبيسة المدرسة التوليدية، بل كونت خطا موازيا لهذه المدرسة ونهض أعلام كثيرون عرفوا باهتمامهم بفلسفة اللغة من قبيل جورج لايكوف ومارك جونسن. ويعود الفضل إلى هذا الثنائي في بلورة كثير من المقاربات الحديثة التي تتصل ببعض الظواهر البلاغية التي لم تعد تدرس بعد كتابهما «الاستعارات التي بها نحيا» مثلما كانت تدرس من قبل.

وكانت هذه الانطلاقة في تحليل الاستعارة مدخلا إلى الدخول في «صميم الفلسفة» ومنه إلى المبحث الذي نهتمّ به في هذا

(1) Mark Johnson: Body in the mind.

العرض ونعني «الجسد والعقل». وكلمة عقل في اللغة العربيّة نقصد بها كلمة (mind) الإنجليزية وحرف الجرّ (في) الذي ربط الجسد بالعقل عند جونسن يثير إشكالا لا ينسحب على شذوذ هذا الاستعمال اللغوي نحويا، فهذا أمر يسير، بل يتطرّق إلى أمر أبعد من ذلك، ألا وهو «جسدنة» العقل، بدل «عقلنة» الجسد، وهذه أطروحة فلسفية معاصرة تناقض الإرث الفلسفي القديم الذي حاولت فيه الأنساق الفلسفية التقليدية إضفاء نوع من الإقصاء او الاحتواء للجسد عبر تسليط العقل عليه ليقمع قواه «الغضبية» و«الشهوانية». . . وغير ذلك من الألفاظ التي نجدها في المتون الفلسفية الوسيطة، على وجه الخصوص.

هذه الإشارة إلى الطرح الفلسفي لمقاربة جونسون ليست على علاقة مباشرة بما نعنى بتقديمه في هذا العرض، إذ سنهتم بتبيّن طريقة تحليل الدلالة عند جونسن التي تقوم على زوج رئيسي يتمثل في: المعلم والمتنقّل، فكل قول يمكن النظر إلى أنه يحتوي عنصرين أحدهما معلم ثابت والثاني متنقل، فضلاً عن وجود خطاطات عليا تسيطر على طرق بناء المعرفة البشرية لغويا. فضلا عن وجود مصطلحات إجرائية اعتمدها جونسن في تحليل الأمثلة وتصنيفها.

ولا يخفى اعتماد المنهج التجريبي في هذا التحليل الذي ينظر إلى الظاهرة اللغوية باعتبارها واقعة نفسية فيزيائية، يمكن إخضاعها لمناويل معرفية مجرّدة تحيل الكثرة إلى وحدة أو على الأقل فهي تحدّ من الفوضى الدلالية. ويمكن أن نستبق ذكر بعض النتائج التي خلص إليها جونسن، نحو قوله: «الحاصل أنّنا الآن في وضعية بداية تفسير كيف أنّ مفهومنا للعقلانية المجرّدة (المنطقية الخالصة)

يجب أن يتأسّس على تفكير ملموسٍ يستخدم نماذج الصورة الخطاطية وامتداداتها الاستعارية».

مفهوم الخطاطة[1]

الخطاطة (schema) هي تشكيلة من المعرفة التي تمثّل مسارا أجناسيا مخصوصا أو شيئا أو إدراكا أو حدثا أو مقطعاً من الأحداث أو وضعية اجتماعية. وتوفّر هذه التشكيلة هيكلَ بنيةٍ لمفهوم يمكن أن يُقدَّم «بوصفه مثالاً» أو محشوّاً بخصائص تفصيلية للحالة الممثّلة المخصوصة.

وقد فهم كانط الخطاطاتِ بوصفها بنى الخيال التي تصل بين المفاهيم والمُدركات. وهو يصفها بكونها «إجراءات لبناء الصور» ومن ثمّة فهي تشمل النماذج الإدراكية في تجربتنا الجسدية. وكما نرى، فإنّ تفسير كانط محكوم بنظرته الخاصّة إلى المفاهيم، ولكنّه يقرّ بالطبيعة الخيالية وغير القضوية للخطاطات.

ويمكن تمييز خطاطات الصور عن الصور الذهنية بالنظر إلى بعض الخصائص، كما يلي:

1 ـ خطاطات الصور مجرّدة وليست مقيّدة فقط بالخصائص المرئية.

2 ـ لا غرابة في أن ننجز عمليات ذهنية على خطاطات الصور، وهي عمليات مماثلة للعمليات الفضائية.

---

(1) نجد تعريف جونسن للخطاطة في الفصل الثاني من كتابه «الجسد في العقل» (مرجع مذكور)، وعنوانه «انبثاق المعنى عبر البنية الخطاطية» ويقع في الكتاب بين صفحتيْ 18 و40.

3 ـ وصف تحوّلات خطاطة الصورة التي تحدّد مستوى تجريد عمليات خطاطية غير قضوية أكثر ممّا تحدّد مستوى تجريد الصور الثريّة. ولْننظر إلى قدرتنا على إنجاز التحوّلات التالية على خطاطات الصور الأساسية:

أ) من بؤرة الطريق إلى بؤرة نقطة النهاية. يقع تتبُّع طريق شيء متحرّك في الخيال ومن ثمّة يتمّ التركيز على النقطة التي تصل إلى الهدوء أو سوف تصل إليه.

ب) مضاعفة الحجم. إذ تُتخيّل مجموعة أشياء منفصلة. ثمّ يقع التحرُّك بعيدا (في ذهنك) من المجموعة ما دامت تشكيلة الأفراد بدأت تتحوّل إلى كتلة واحدة متجانسة.

ج) يقع تتبُّع المسار. مثلما أدركنا موضوعا متحرّكا بشكل متواصل، فإنّه يمكننا أن نرسم ذهنيّا الطريق الذي اتبعه أو المسار الذي هو بصدد متابعته.

د) يُوضَعُ فرْضٌ فوقيٌّ. تخيّل مثلاً قرصا واسعا ومكعّبا صغيرا. يتمّ تكبير حجم المكعّب إلى أن يصير مناسبا لحجم القرص. والآن قلّصْ حجم المكعّب وضعْه بجانب القرص. في هذه الحالات وفي كثير من حالات تحويلات خطاطة الصور الطبيعية، نستعمل قدرتنا على مزاولة بنى مجرّدة في فضاء ذهنيّ.

4 ـ تمييز آخر بين الصور الذهنية وخطاطات الصور يتمثل في أنّ هذه الأخيرة متأثّرة بمعرفة عامّة على نحو من الأنحاء، في حين أنّ الأولى ليست متأثّرة بها. فالخطاطات أكثر تجريدا وأشدّ مرونة من الصور الذهنية.

واختصارا فإنّه يوجد مستوى خطاطيّ للصورة في العمليات

العرفانية وهذه الدليل يدعّمه التمييز بين بنية خطاطة الصورة والمستوى الأكثر تحجّرا للصور الثريّة أو للصور الذهنية ومن ثمّة فليست خطاطة الصورة، صورةً ثريّةً مخصوصةً.

ومع ذلك بقيت حجّة أخرى قويّة ضدّ خطاطات الصور وتحويلاتها الطبيعية التي تجد مدافعين عنها في أبحاث الذكاء الاصطناعيّ الراهنة. إنّها «النظرية القضويّة» التي تنظر إلى المخيّلة الذهنية باعتبارها مجرّد ظاهرة مصاحبة لتمثيلات قضوية رئيسية. وينفي بيليشين (Pylyshyn)[1] وجود أيّ واقعة ذهنية مستقلّة للمخيّلة ويدّعي هكذا أنّ أيّ صورة ذهنية أو بنية خطاطية أو عملية تقع عليهما، يمكن أن يتمّ تمثيلُها كلّيّا في شكل قضَويّ.

وكي نعلم أبعاد هذه الدعوى، فلْننظر في ما ينجرّ عنها. إذ وفق هذا التصوّر القضويّ، يمكن تمثيلُ كلّ مشهد ذهنيّ في شكل رموز اعتباطية (نحو س، ص، غ) وهي التي تُستعمل لتمثّل ملامح من المشهد نحو النقاط، الحدود، المساحات، أو أشياء كاملة. وتُستعمل رموز اعتباطية أخرى لتمثيل العلاقات الحاصلة بين هذه الرموز الأخرى. الآن ليس سبيل الخروج ما إذا كان بوسعنا وصف الصور وخطاطات الصور قضويّا بيد أنّ السبيل الصحيحة تتصل بالحقيقة العرفانية للصور والخطاطات، وذاك ما تنفيه النظرية القضوية. وقد بيّن جورج لايكوف (George Lakoff)[2] لِمَ لا

(1) Zenon Pylyshin, «The Imagery Debate: Analogue Media vs. Tacit Knowledge», Psychological Review, no. 1 (1981), p - p. 16 - 45.

(2) George Lakoff, 1987, Women, Fire, and Dangerous Things: What Our Categories Reveal about the Mind, Chicago:

تشتغل هذه الصيغة الكبيرة. إنّها فشلت بالأساس لأنّها لا تضع في حسابها تحويلات خطاطات الصور الطبيعية. إنّها تدّعي أنّ التمثيلات القضوية فقط، واقعيّةٌ عرفانيّا. والحال أنّ مثل تلك التمثيلات هي مقاطع من رموز اعتباطية لعناصر وعلاقات فحسب ومن ثمّة فهي ليست "طبيعية" . وبالمقابل فإنّ تحويلات الصورة الخطاطية عمليات طبيعية متكرّرة وهي واقعيّةٌ عرفانيّا. ويوضّح لايكوف:

الأسماء التي سمّينا بها خطاطات الصور وتحويلات خطاطات الصور، شديدةُ الموافقة لجنس الترميز الذي يمكن أن يُستخدم في دراسات رؤية الحاسوب. ولكنّ الأسماء ليست هي الأشياء المسمّاة. وتوضّح ذلك السمةُ الطبيعيةُ لتحويلات الصورة الخطاطية المتّصلة بتجربة الرؤية، بوصفها مقابِلةً لاعتباطية أسماء تلك التحويلات. ويبدو لي أنّ تحويلات خطاطات الصورة واقعيةٌ عرفانيا، . . . وتعرض علينا السمة الطبيعية لهذه التحويلات المتصلة بتجربة الرؤية عندنا، فكرةَ كونِ تحويلات الصورة الخطاطية والخطاطات المرتبطة بها، ليست قضويّةً بطبعها (بالمعنى الذي يُستعمَلُ فيه اللفظُ في دراسات رؤية الحاسوب) بل بالأحرى هي صوريّةٌ بطبعها حقيقةً.

والحاصل من هذا القسم أنّ خطاطات الصور وتحويلاتها تشكّل مستوى مميّزا من العمليات العرفانية، التي تختلف عن كلٍّ من الصور الثريّة المتحجّرة (الصور الذهنية) من جهة، وعن التمثيلات القضوية النهائية من جهة أخرى.

University of Chicago Press.

وتقع خطاطات الصور في مستوى من العموميات والتجريد يسمح لها بأن تشتغل بوصفها نماذج محدّدة في خضمّ عدد ضخم من التجارب غير المحدّدة وفي خضمّ إدراكاتٍ وتكوينٍ لصور الأشياء أو الأحداث المهيكلة بطرق ملائمة بالمثل. والملمح المهمّ في هذه الخطاطات أنّها تحتوي عناصرَ أو مكوّناتٍ أساسيّةً قليلةً مرتبطةً ببنى محدّدة، ومع ذلك تتّسم بقدر من المرونة. وكنتيجة لهذه البنية البسيطة، تُعدّ الخطاطاتُ وسيلةً رئيسيةً لإنهاء الترتيب في تجربتنا ومن ثمّة يمكننا أن نفهمها ونفكّر فيها.

وتتوفّر الخطاطات النمطية على أجزاء وعلاقات. ويمكن أن تتكوّن الأجزاء من مجموعة من الكيانات (نحو الناس، الدعائم، الأحداث، الأحوال، المصادر، الغايات). أمّا العلاقات فتشمل علاقات علّيّة أو مقاطع زمنية أو نماذج جزئية أو كلّيّة أو مواضع متناسبة أو بنى فاعلية ـ مفعولية أو علاقات آلية (أداتية). ومع ذلك تتخذ الخطاطة، عادةً عددا قليلا من الأجزاء مرتبطةً بعلاقات بسيطة.

وتوفّر «خطاطة من ـ إلى» أو «خطاطة الطريق» مثالاً جيّداً لمعنى «الأجزاء» و«العلاقات»:

أ ب

الطريق

تتكوّن خطاطة الصورة هذه من ثلاثة عناصر (نقطة مصدر أ، نقطة نهاية ب، وموجِّه يرسم الطريق بينهما) ومن علاقة (انتقال قوّة التوجيه من أ إلى ب). خطاطة من ـ إلى هذه، هي بنية متكرّرة توجد في عدد من الأحداث المختلفة على ما يبدو، من قبيل (أ)

الذهاب إلى مكان آخر، (ب) قذف كرة البيزبول إلى أختك، (ج) لكْمك أخاك، (د) إعطاؤك هديّة لأمّك، (هـ) إذابة الثلج في الماء. نتوفّر في هذه الحالات المختلفة تمام الاختلاف على الخطاطة نفسها مع الأجزاء والعلاقات الأساسية ذاتها. في المثال (هـ) يجب أن تُؤوَّل الخطاطة استعاريّا حيث تمثّل النقطتان أ و ب حالتيْن (جامد وسائل) لمادّة واحدة (الماء). ومن هنا نقف على كون خطاطات الصور أكثر عمومية وتجريدا ومرونة من الصور الثريّة، وهي تتكوّن من أجزاء محدّدة ومن علاقات بنيوية تنبثق غالبا من مستوى إدراكنا وحركتنا المادّيّين أو الجسديّين.

تعريف لخطاطة الصورة

علينا الآن أن نضع تعريفا عامّا لخطاطات الصور أو للخطاطات «المتجسّدة». فمن جهة، ليست الخطاطات قضايا موضوعية تحدّد علاقات مجرّدة بين رموز وواقع موضوعيّ. ويجب توفّر شروط من صنف خاصّ ليكون ثمّة خطاطات، ولكن ليس بالمعنى الموجود في المعالجة التقليدية للقضايا. ومن جهة أخرى، لا ينبغي أن تكون للخطاطات خصوصيةُ الصور الثريّة أو الصور الذهنية. إنّها تشتغل على مستوى من التعميم والتجريد يعلو على الصور الثرية المتحجّرة. وتتكوّن الخطاطة من عدد قليل من الأجزاء والعلاقات، وبموجب ذلك يمكنها أن تُبَنْيِن إدراكات وصورا وأحداثا كثيرة. وتشتغل خطاطات الصور إجمالا على مستوى من التنظيم الذهنيّ يقع بين بنى قضوية مجرّدة من جهة، وصور مجرّدة مخصوصة من جهة أخرى.

أمّا الرأي الذي أقترحه فهو التالي: من أجل أن تكون لنا

تجارب مترابطة ذات معنى، يمكن لنا أن نفقهها وأن نفكّر فيها، يجب أن يكون ثمّة نموذج ونظام لأعمالنا وإدراكاتنا وتصوّراتنا. والخطاطة هي نموذج متكرّر، هي شكل وهي إمّا انتظام تتسم به نشاطاتها الجارية أو تخلو منه. وتظهر هذه النماذج بوصفها بنى ذات دلالة بالنسبة إلينا لا سيما على مستوى حركاتنا الجسدية في الفضاء وتصرّفاتنا مع الأشياء وتفاعلاتنا الإدراكية.

إنّه من المهمّ أن نقرّ بالسمة الدينامية لخطاطات الصور. وأعتقد أنّها بنى لتنظيم تجربتنا وفهمنا. وقد ذهب كانط أبعد من ذلك إلى حدّ أنّه ادّعى (على الأقلّ في بعض المقاطع) أنّ الخطاطاتِ مساراتٌ مفهوميةٌ مُبنْيَنةٌ ما قبليّا. ويمكن أن توافق بناها مفاهيم عامّة ويمكن أن تولّد صورا مخصوصة. وبذلك تحصل تجربتنا على نظام دالّ وعلى ترتيب يمكن لنا فهْمه. ويرى كانط أيضاً أنّ الخطاطات هي بنى الخيال. إلى حدّ الآن، تجنّبنا أيّ ذكْر لـ «الخيال» لأنّه ينزع بنا إلى عرْض مفاهيم الخلْق الفنّيّ والأوهام والقصص الخيالية ومع ذلك يرى كانط أنّ الخيال وسيلة من أهمّ الوسائل التي نحصل عبرها على بنى مفهومة في تجربتنا.

ثلاث خطاطات للصور رئيسية[1]

- خرج زيد من الغرفة.
- ضخّ الهواء.
- اكظمْ غيظك. المتنقّل

(1) الجسد في العقل، ص 32 وما بعدها.

ـ استخرج أحسن نظرية.

ـ أسكِت الموسيقى.

ـ هرب من العَقد بسرعة.

الرسم 1

ـ صبّ اللوبياء.

ـ طوى السجاد الأحمر. المتنقّل

ـ أرسل القطعان.

ـ نشر المعلومة في مطويّة.

ـ اكتب أفكارك.

الرسم 2

المَعْلَم المتنقّل

ـ بدأ القطار رحلته نحو شيكاغو.

الرسم 3

في كلّ واحدة من هذه الخطاطات الثلاث نجد أنّ المَعْلَم (landmark) هو ذاك الذي يتحرّك المتنقّل (trajector) في علاقة به، على نحو شبيه بعلاقة الصورة بالخلفية. وليس الرسم البيانيّ سوى صورة مُحرّفة للخطاطة الحالية، وهي النموذج في بعض التجارب الخاصّة. ولْنأخذ على سبيل المثال «خرج زيد من

الغرفة». حيث تمثّل الدائرةُ المَعْلَم الغرفةَ (باعتبارها محتوية)، ويتحرّك زيد عبر السهم (بوصفه متنقّلا) خارجا من الغرفةِ. والآن فإنّ هذه الخطاطة الحالية هي النموذج المتكرّر المتجسّد في مسار زيد مع مراعاة الغرفة المحتوِية. والغريب أنّ خطاطة الرسم البيانيّ تعطينا صورةً مُؤمْثَلَةً واحدة للخطاطة الحالية، بما أنّه ليس من الضروريّ أن تكون الغرفةُ دائريّةً، كما أنّ زيدا لا يحتاج إلى أن يسير في خطّ مستقيم في مغادرته للغرفة. كما أنّه توجد فتحة (الباب) في الحدود الحالية والخطاطة بنيةٌ أكيدة لحركات (من) النمطية. فضلا عن أنّ الخطاطة تحتوى على الشكل القضويّ النهائيّ الذي نعطيه للملفوظ «خرج زيد من الغرفة». إنّها بالأحرى بنيةُ أحداثٍ لتجارب حركات فضائية لصنف معيّن وهي بنية نشطة متواصلة ودينامية ويمكن لنا أن نرى أنّ خطاطة (مِن) هذه هي نفسها يمكن أن تمثل عددا ضخما من الاحتمالات التوجيهية، من قبيل:

1 ـ (أ) نزلت مريم من السيارة.

1 ـ (ب) اندلقت لطخة الحبر من قلمه.

1 ـ (ج) ضغط على قليل من معجون الأسنان.

1 ـ (د) مزّق تلك الصورة الكاريكاتورية واحتفظ بها.

1 ـ (هـ) هجر الفِراشَ.

ففي هذه الأمثلة ثمّة توجيهٌ فضائيٌّ في ما بين الأشياء والناس والموادّ، إلخ.، رأسا وبشكل واضح. والخطاطة المفيدة (مِن) هي النموذج المتكرّر لحركة (مِن) في كلّ عمل مخصوص. لاحِظْ

أنّ الخطاطة تحققت في كلّ حالة من الحالات المختلفة بطريقة مختلفة رغم أنّها تتخذ شكلا معترفا به. بعبارة أخرى يوجد تكرار للشكل في جميع هذه الحالات ولكن ذلك الشكل يُعدَّل في تحقيقه في كلّ حالة خاصّة.

كما أنّه من المهمّ ملاحظة أنّ أغلب إدراكنا المباشر لـ (مِن) وهي العلاقة في هذه الحالات الأساسية البسيطة، يعود إلى أجسادنا التي توجّه ذاتها توجيها فضائيا كما في القول «نزلت مريم من السيارة». ومع أنّه لا شيء مهمًّا يُطَمْئِنُ في هذه الدعوى، فإنّني أعتقد أنّ معنى اتجاه (مِن) عندنا، ينعقد بشكل حميم أكثر مع تجربتنا في توجيهنا جسديّا. جسدنا يمكن أن يكون متنقلاً (trajector)، كما في القول «خرج زيد من النفَق» أو يمكن أن يكون مَعْلَمًا، كما في القول «غَرَفَت البطاطا إلى فِيها». وبعبارة أخرى، فإنّ الجسد يمكن أن يقوم بدور «الشيء المحتوَى» أو «المحتوي». ولكن يبدو في كلتا الحالتين أننا نطوّر معنى توجيه (في ـ مِن) عبر حشد من الحركات والممارسات والتجارب الجسدية.

ويبدو لي أنّ إسقاط توجيه (في ـ مِن) نحو أشياء جامدة، يُعدّ حركة أولى وراء الحالة الطرازية لحركتي الجسدية. إذ يبدو أنّ الضغط على معجون الأسنان، على سبيل المثال، يشمل إسقاطا لتوجيه (في ـ مِن) نحو أنبوب ومادّة يحتوي عليها ذلك الأنبوب، بالقياس إلى توجيهي الطرازيّ للأشياء واعتبارا لجسدي. وسواء كان هذا صحيحا أم خطأ، فإنّ النقطة المركزية تظلّ معتبَرة، بمعنى أنّ خطاطات (في ـ مِن) تنبثق أوّلا في تجربتنا الجسدية وفي إدراكنا وفي حركتنا.

ضربٌ آخر من الإسقاط نهتمّ به، يتمثّل في العمل الشامل لمدّ خطاطةٍ ما مدًّا استعاريا انطلاقا ممّا هو مادّيّ نحو ماهو غير مادّيّ. في مثل هذه الحالات، تتطوّر خطاطة أساسية، من قبيل (مِن) وتمتدّ مجازيّا، بشكل يسمح لأدوار المَعْلَم والمتنقّل بأن تقوم بها كيانات لم تعُد مادّيّةً أو فضائية بالمعنى الطرازيّ للكلمتيْن.

إنّها دعوى مركزية في «النحو العرفانيّ»، أنّ الإسقاطات الاستعارية من هذا الضرب هي واحدة من الوسائل الأساسية للربط بين معان مختلفة للَّفظة.

ولكي نتبيّن ما الذي يدلّ عليه هذا، فلْننظر في بعض المعاني غير الفضائية لـ (مِن) فهذه تشكيلة من المعاني تشمل الامتدادات المجازية (وهنا الاستعارية) لخطاطة (مِن) المستعملة مع الأحداث والأحوال والكيانات المجرّدة المؤوَّلة بوصفها كيانات مترابطة، والأمثلة على هذا الضرب من الإسقاط شائعة من قبيل:

2 ـ (أ) أخبرني عن قصّتك مرّة أخرى. ولكن احذف منها التفاصيل الصغيرة (أحداث القصّة بوصفها محتوِيَةً).

2 ـ (ب) لقد أقررت بعجزي عن المواصلة. أنا أنسحب من السباق (حدث السباق بوصفه محتوِيا).

2 ـ (ج) تشدّ أزري دائما، عندما أكون مضطربا (الحالة بوصفها محتوِيَةً).

تبدو 2 (أ) حالةً بدائية للمدّ الاستعاريّ لخطاطة (مِن) التصوّرية

المسبقة. إنّ خطاطة (مِن)[1] التي تُطبّق طرازيا على توجيه فضائيّ، يقع إسقاطها استعاريّا على مجال عرفانيّ حيث ثمّة مسارات اختيار، رفض، فصل، تفريق بين أشياء مجرّدة وهلمّ جرّا. حالات عديدة نحو حذف مِن، أخرج مِن، إلخ. ويمكن أن تكون أعمالا ذهنية موجَّهة. فما تستخرجه مِن... استعاريّا هي كيانات منطقية أو ذهنية مجرّدة. ولكن الخطاطة المفهومية المسبقة المفيدة هي نفسها، عموما بالنسبة إلى كلا معنييْ استخرج مِن.

وحالات من قبيل ترك، تجعل انتباهنا يركّز على عدم وجود علاقة بين بعض الخطاطات المفهومية المسبقة وتأويلاتها الاستعارية. خذ على سبيل المثال:

3 ـ (أ) عندما تكدّس حطب الوقود، اترُكْ مقياس سرعة السفينة.

3 ـ (ب) لا أريد أن أترك أيّ معلومة مفيدة في قضيّتي.

يمكن أن نشاهد هنا في الانتقال من 3 (أ) إلى 3 (ب) إسقاطا استعاريا أوّليّا في حيّز العمل. فـ 3 (أ) حالةٌ بسيطةٌ لعلاقة فضائية مادّيّة تشمل فقط إسقاطا لـ (في ـ مِن) أدنى نحو كومة الحطب. أمّا 3 (ب) فهي، بوضوح، إسقاط استعاريّ، يُفهم في نطاقه كيان مجرّد، قضيّة، باعتباره محتويا تُبَنْيِنُه خطاطة (مِن).

صنف آخر مشترك من الإسقاط الاستعاريّ، يعالج الاتفاقات

(1) خطاطة (مِن): out schema، طبعا ليست كلّ الأمثلة الإنجليزية قابلة للترجمة الحرفية، خصوصا وأنّ الحرف (out) يستعمل لأداء معان كثيرة، في الإنجليزية ليست متطابقة بالضرورة مع تلك التي يؤديها حرف الجرّ (مِن) في اللغة العربية.

والعقود والالتزامات الاجتماعية بين الناس، باعتبارها كيانات محدّدة. وهذا يولّد عبارات من قبيل:

4 ـ (أ) لن تقف في وجه مَن يتفصّى من الاتفاق.

4 ـ (ب) إن احتجتَ إلى المغادرة، فغادر الآن قبل أن نذهب إلى مكان أبعد.

4 ـ (ج) سيتفصّى من العَقد إن استطاع.

وقد رسم جونسن سبع خطاطات تمثل سبعَ بنى قوّةٍ مشتركةً تجري في تجربتنا بشكل ثابت[1].

(1) الإلزام[2]: كل واحد يعرف تجربة أن تُحرِّكه قوى خارجية مثل الريح والماء والأشياء المادّيّة وغيره من الناس. فعندما يتزاحم حشد من الناس، تجد نفسك محشورا في طريق قد لا تكون اخترته ، تدفعك قوّة لا تقدر على مجابهتها . أحيانا يكون من غير الممكن الوقوف أمام تلك القوة، كما في حالة خروج الحشد عن السيطرة، وأحيانا أخرى يمكن أن تعدل القوّة أو أن تجابهه. في مثل حالات الإلزام هذه تأتي القوّة من مكان ما ولها أهمية معيّنة وتتحرّك في طريق ما ولها اتجاه معيّن. ويمكن لنا تمثيل البنية الجشطلية للصورة الخطاطية، في الرسم البياني أدناه. حيث يمثل السهمُ الأسودُ موجِّهَ القوّةِ الفعليَّ أمّا السهمُ المتقطِّعُ فيُشير إلى موجِّهِ القوّةِ الممكنِ أوالمسار الممكن.

القوة (2) الإلزام

---

(1) الجسد في العقل، ص ـ ص 45 ـ 48.

(2) الإلزام: compulsion

(2) الحجز[1]: في محاولاتنا التعاطي بقوة مع الأشياء أو الناس الموجودين في محيطنا، غالبا ما تعترضنا حواجز تعوق قوّتنا أو تصمد أمامها. من ذلك أنّ الطفل عندما يتعلّم الحبو يواجه حائطا يحول دون تقدمه في اتّجاه ما. فالطفل إمّا أن يتوقّف عن بذل الجهد في الاتجاه الأوّل أو أن يغير اتجاهه. يمكن له أن يحاول الصعود فوق الحاجز أو الذهاب من حوله أو حتّى اختراقه، متى توفرت له القوّة الكافية لفعل ذلك. في مثل هذه الحالات يتعلّم الطفل جزءا من معنى القوّة ومعنى المقاومة القويّة في أوضح أشكالها.

تجربة الحجز هذه، تشمل نموذجا يتكرّر مرّة بعد أخرى خلال حيواتنا. ويمكن تمثيل الجشطلت الملائم بوصفة موجّه قوّة يجابه حاجزا ومن ثمّة فهو يتخذ أيّ عدد من الاتجاهات الممكنة.

القوة 1 الحجز

(3) القوّة المضادّة[2]: تشكيلة ثالثة من البُؤَرِ الجشطلتية في صراع القوى. فمراقب الخطّ في رياضة كرة القدم ـ على سبيل المثال ـ متعوّد كثيرا على جشطلت القوّةِ هذا. هنا ثمّة مركزَا قُوّةٍ متكافئان قوةً وخصومةً يتصادمان وجها لوجه مع نتيجةٍ مُفادُها أنَّ أيَّ واحدٍ منهما لا يقدر أن يذهب إلى مكان آخر. وكذا المحظوظون من الناجين من حوادث السيارات المُميتة يعرفون معنى البنية المخصوصة للقوّة.

---

(1) الحجز: blockage

(2) القوة المضادّة: counterforce

القوة 2 القوّة المضادّة

(4) الصرف[1]: تتمثّل تنويعةٌ للجشطلت السابق في صرف قوّةِ موجِّهٍ بوصفه نتيجةً لتفاعُلٍ سببيٍّ لمُوجِّهيْن أو أكثر. فإذا حاولتَ أن تُجدّف بزورق شراعيّ في زاوية مائلة عن الريح، علمتَ أنّه من غير تحرُّفٍ في تجديفك، فإنّ قوّة موجّهك الأولى تضيع قبل أن يرتدّ إليك طرْفُكَ. وتبيّن الخطاطة المناسبة قوّتين متعارضتين مع حاصل تغيّر في موجّهات القوّة:

(5) إزالة الحاجز[2]: مثال ذلك عندما يُفتح الباب، يكون بوسعنا دخول الغرفة أوعندما يُزال السياج، يمكن للكلب أن يزور جيرانَه من الكلاب إذا شاء. إنّ إزالة حاجزٍ أو غيابَ بعض القيود الممكنة هي بنيةُ تجربةٍ تلاقيها يوميا. وهكذا فإنّ الخطاطة المناسبة هي تلك التي تقترح طريقا مفتوحا يجعل بذل الجهد أمرا ممكنا.

في الرسم التالي ليست القوّة ق 1 مصدر إزالة الحاجز. ولعلّه من الأنسب أن تُعدّ حالةً خاصّةً من خطاطةِ الحجزِ المبيّنةِ في (2) أعلاه. بدلا عن ذلك، وُضع الرسم البيانيّ ليدلّ على أنّه إمّا لأنّ بعض الحواجز الحالية رفعتْها بعض الحواجز الأخرى أو لأنّ حاجزا ممكنا هو غير موجود حاليا، فإنّ القوّة ق، يمكن أن تظهر (أيْ إنّه لا شيء يحول دون أن تظهر).

(6) التمكّن[3]: إذا اخترت أن تركّز النظر على أعمالك

---

(1) الصرف: diversion

(2) إزالة الحاجز: removal of restraint

(3) التمكّن: enablement

وممارساتك وحركتك، بإمكانك أن تصبح مدركا لإحساس بالقوة (أو فقد القوّة) على إنجاز عمل ما. بوسعك أن تدرك أنّك قادر على أن تحمل طفلا أومكنسة بقوّة ، ولكنك لا تقدر على رفع سيّارتك. ومادام لا يوجد مُوجّهُ قوّةٍ فعليٌّ، فمن المشروع أن نضع بنية الإمكان هذه في جشطلتات القوّة المشتركة، مادام ثمّة موجّهات قوّة ممكنة حاضرة، وثمة «نزعة توجيهية» محدّدة (أو طريق حركة ممكن) حاضرة. وهذا ما تحسّ به من قدرة على تحريك الكرسيّ إلى الركن أو على رفع المشط إلى شعرك. وهكذا فإنّ الجشطلت يمثل فقط عبر قوّة موجّه ممكنة وبغياب حواجز أو قوى مضادّة حاجزة.

التمكّن

(7) الجذب[1]: مثال ذلك مغنطيس يجذب نحوه قطعة من الحديد أومكنسة كهربائية تجذب لنفسها الأوساخ أوالأرض تجذبنا إليها عندما نقفز. ثمة بنية خطاطية للجذب مشتركة بين هذه الوقائع. وتحضر هذه البنية ذاتها عندما نشعر بأنّ أنفسنا تنجذب جسديا إلى بعض الناس الآخرين. ليست القوّة جاذبيةً بالمعنى النموذجيّ للعبارة، ولكنها ضرب من الانجذاب نحو شيء ما. وهكذا تقع تحت نفس خطاطة الجذب. يمكن للموجّهات أن تكون حدثية أو إمكانية، وينبغي أن تكون ثمّة أشياء إضافية زيدت لتمثيل علاقاتِ جذبٍ معقّدة أكثر.

أ ــ ب

(1) الجذب: attraction

الجذب

إنّ قائمة جشطلات القوّة السابقة، هي مجرّد انتقاء لأكثر خطاطات الصور أهميةً في القيام بدور في تجربة القوّة عندنا.

جشطلتات القوة[1] في المعاني الأصلية[2] للأفعال الجِهِيّة[3]

إنّ الجشطلتات التجريبية (خطاطات الصورة) للقوة التي كنت أصفها للتوّ حاليا هي بنى للتجربة متكررة تنبثق من تفاعلاتنا القويّة في عالمنا. توجد هذه النماذج بالنسبة إلينا بشكل ما قبل لسانيّ، ومن ثمة فيمكن أن تُبلوَر وتُطوَّر بشكل معتبر بوصفها نتيجة لاكتساب اللغة وللنظام المفهوميّ الذي تجعله اللغة ممكنا. هذه البنى، جزء من المعنى ومن الفهم. وهي لا تشكّل، فقط خلفية ينبثق المعنى تجاهها، بل بالأحرى هي نفسها بنى معنوية.

---

(1) جشطلتات القوّة: force gestalts، فضّلنا تعريب مصطلح «جشطلت» لفظيا دون أن نترجمه إلى اللفظ الذي يوافقه في اللغة العربية وهو «الشكل» أو «الصورة»، حفاظاً على الدلالة الحافّة المرتبطة بهذا اللفظ الألمانيّ الأصل ذي البعد السيكولوجي.

(2) المعاني الأصلية: Root senses

(3) الأفعال الجهيّة: (modal verbs) القياس في النسبة إلى الجهة أن نقول «جهويّ» غير أنّ خوف الالتباس بالمعنى المكرّس لهذا اللفظ حملنا على اختيار أحد حلّين:

ـ إمّا النسبة إلى الجمع، فنقول «جهاتيّ» ولكن بدا هذا البديل غير موفّق لكون الأمر يصبح إشكاليّاً عند الحديث عن فعل واحد.

ـ أو النسبة إلى الجهة دون اعتماد الواو فنقول «جِهِيّ»، وعلى هذا اللفظ الأخير استقرّ الرأي.

وفي سبيل تكثيف هذه النقطة المركزية، سأناقش متنَ عمل اختباريّ جديدٍ في علم دلالة الأفعال الجهيّة ذات الاستتباعات الهامة في تصوّري للخطاطات[1]. إنّ الأفعال الجهيّة[2] من قبيل: استطاع[3]، يُمكن له[4]، وجب عليه[5]، قدِر على[6]، . . . هي أفعال تنطبق على تجربتنا في الواقعية والإمكان والوجوب. قد يبدو أنّ هذه الجهة (modality)موغلة في التجريد وهي موضوع خاصّ بدراسة كدراستي هذه تزعم أنها تنظر في البنى الأساسية للتجربة البشرية المشتركة.

وعندما ينظر أحدهم في الكمّ الهائل الذي تخصصه الأدبيات الفلسفية لمبحث الجهة، يصبح الاتهام مبرّرا. إنّ الجهة تُعالج في تلك الأدبيات بوصفها مفهوما منطقيا صرفا، يتعلق بالإمكان أو الوجوب المنطقيَّيْن.

ويمكن لنا بيان الفرق بين الأفعال الجهيّة المركزية، على النحو التالي: إنّنا نحسّ بأنفسنا قادرين على العمل بشكل من الأشكال (نقدر)، ويُسمح لنا بإنجاز أعمال من اختيارنا (يمكننا)، ونُجبَر بالقوّة خارج نطاق سيطرتنا (يجب علينا).

وسنرى أنه توجد معان رئيسية أخرى للأفعال الجِهِيّة زيادة على

(1) هذا الكلام منقول عن جونسن، الجسد في العقل، ص 48 وما بعدها.

(2) الأفعال الجهيّة: modal verbs

(3) استطاع: could

(4) يمكن له: may

(5) وجب عليه: must

(6) قدِر على: can

هذه المعاني المنطقية. وسنرى أنّ كلّ هذه المعاني تترابط بموجب خطاطات القوّة.

والبحث التجريبيّ الذي أحلّله مقتبَس من دراسة عن الأفعال الجِهِيّة أكثر توسّعا وأشدّ دقّة وإتقانا، قامت بها إيف سويتسر[1].

وتعدّ معالجة سويتسر للأفعال الجِهِيّة جزءا من مشروع أكبر تفحص فيه الباحثة الروابط بين ثلاثة أبعاد متصلة من التجربة:

(1) الحيّز الاجتماعي المادّيّ: ويشمل التفاعلات المادّيّة كما يشمل العلاقات الاجتماعية والتطبيقات والمؤسسات.

(2) الحيّز المعرفيّ: للحجّة العقلانية والتنظير وسائر أنشطة التفكير.

و(3) بنية أعمال القول.

وتتمثل أطروحةُ سويتسر المركزيةُ في كون نظام الاستعارات الشامل والمُبَنْيَن بشكل منسجم، يوجد ويصل بين هذه الأحياز الثلاثة للتجربة. وأكثر البنى الاستعارية العامّة التي تقيم هذه الصلات هي تلك التي تعبِّر عن الذهنيّ والمعرفيّ والعقليّ بعبارات [من سجلّ] مادّيّ.

هذه البنية الاستعارية التي يكون فيها الجسد في خدمة العقل

(1) إيف سويتسر: البنية الدلالية والتغير الدلالي: دراسة لسانية عرفانية للجهة والإدراك والأعمال القولية والعلاقات المنطقية.

Eve Sweetser, 1984, Semantic Structure and Semantic Change: A Cognitive Linguistic Study of Modality, Perception, Speech Acts, and Logical Relations. Doctoral dissertation, University of California, Berkeley.

تُوَجِّهُ في الوقت ذاته درْسَ التغيّر الدلاليّ خلال التاريخ (دياكرونيا) وتوفّر صلات بين بعض معاني الكلمات المشتركة داخل لغة مّا (سانكرونيا).

أمّا ما هو أكثر مناسبةً لاهتماماتنا مع البنى الخطاطية للمعنى، فهي حجّةُ سويتسر المتمثلةُ في أنّ المعاني المختلفة للأفعال الجِهِيّة ترتبط ببنى استعارية يصبح فيها المادّيُّ استعارةً لغير المادّيّ (الذهنيّ، العقليّ، الاجتماعيّ). وتميّز سويتسر بوجه تقريبيّ بين معنيين للأفعال الجهيّة وأساسا المعنى الأصليّ والمعنى المجازيّ[1]:

I ـ الأفعال الجِهِيّة الأصلية تعني القدرة (يقدر) والإمكان (يمكن) والإجبار(يجب) في عالمنا الاجتماعيّ المادّيّ. أصل القدرة أو الإمكان أو الوجوب إمّا أن يتعاطى مع القيود المادّيّة والقوى (الأسباب الطبيعية) أو أن يتعاطى مع التحفّظات والحالات الاستثنائية (القوى الاجتماعية) ومن أمثلة المعاني الأصلية للأفعال الجهيّة:

(1) يجب أن تُبعد رِجْلك وإلاّ فإنّ السيارة ستدعسها (ضرورة مادّيّة).

(2) مريم تقدر أن تعدّ لك البطاطا المقليّة (هي قادرة مادّيّا على إعدادها).

(3) يجب على زيد أن يحصل على عمل الآن، وإلاّ فارقتْه

(1) المعنى المجازيّ: epistemic sense

زوجته (فزيْد مُجبر، بسبب تهديد زوجته، على أن يجد عملا، ومن ثمّة فالوجوب ليس مادّيّا.)

(4) يمكنك الآن أن تُقبّل زوجَك (لم يعدْ ثمّة مانعٌ اجتماعيّ ولا مؤسساتيّ من أن تُقبِّلَها).

فمفهوم جهة الأصليّ أوسع بل يتضمّن جهة الواجب والتي تنزع إلى أن يضعها الفلاسفة مع المفهوم الضيّق للإلزام الأخلاقيّ أو الاجتماعيّ.

II ـ معنى الجهة المجازيّ يعني الإمكان أو الاستطاعة أو الوجوب في التفكير، كما في:

(5) يجب أن يكون زيد قد حصل على عمل، وإلاّ فإنّه لا يمكنه أن يشتريَ سيارة جديدة. (يُقرأ كما يلي «تُجبرني البداهة الحاصلة على استنتاج أنّ زيدا حصل على عمل»).

(6) يمكن أن تكون مصيبا في ما يتعلّق بدوافعها، ولكنني لست مقتنعا. (يُقرأ كما يلي «لا يُوجد دليل يعارض استنتاجك، ولا يوجد دليل يُجبرني على أن أقول باستنتاجك»).

أطروحةُ سويتسر في ما يتعلّق بالربط بين هذين المعنيين تتمثل في أنّ المعاني الأصليّة الجهيّة تمتدّ إلى المجال المجازيّ تحديدا لأنّنا نستعمل عموما لغة العالم الخارجيّ لنطبّقها على العالم الذهنيّ الداخليّ وهو مُبَنْيَنٌ استعاريا بوصفه موازيا للعالم الخارجيّ.

بعبارة أخرى، تُبيّنُ سويتسر أنّ معاني الأفعال من قبيل يقدر، يمكن، يستطيع، والتي تنطبق على الحيّز المادّيّ (والاجتماعيّ)،

لا تختلف جذريا عن معانيها عندما تُستعمل في حيّز الحجّة العقلانية والتفكير.

وهذا يدّعي أنّ الربط الدلاليّ يظلّ في تضادّ مع وجهة النظر المعيارية التي لا ترتبط بها المعاني الأصلية والمجازية من قبيل يجب ويمكن ويقدر، وغيرها، والتي تشتمل على مفاهيم القوّة أو الإجبار مع أنّه ينظر إلى المعاني المجازية على أنّها تشتمل فقط على توليفات من العوامل المنطقية. باختصار، فإنّ حالات ورود المعاني الأصلية والمجازية تُعتبر قائمة على ضرب من الجِناس.

وكبديل لمثل هذه المقاربات الجناسية، يبدو من المعقول على الأقلّ أن ننظر إلى ارتباطات ممكنة بين مختلف المعاني التي تسمها نفس الكلمة أو نفس الجملة. ويفتح ليونارد تالمي[1] الطريقَ أمام تأويل للأفعال الجهيّة، مستدلاً بكون الجهة الأصلية يمكن أن تُفهم بربطها بخبرتنا مع القوى الفيزيائيّة التي تعمل في حضور الحواجز أو في غيابها.

وقد مدّت سويتسر تحليل تالمي إلى الأفعال الجهيّة المجازية وركّزت على المستوى الاجتماعيّ المادّيّ للعمل المقصديّ[2] باعتباره أكثر أساسيةً تجريبيا من المستوى المادّيّ الصرف للأشياء المتفاعلة سببيا، وهي التي يعتبرها تالمي أساسيةً.

---

(1) ليونارد تالمي: ديناميات القوة في اللغة والفكر.

Leonard Talmy,1985, Force Dynamics in Language and Thought. In papers from the twenty-first Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society. Chicago, Chicago Linguistic Society, p - p. 293 - 337.

(2) العمل المقصديّ: intentional action.

واعتماداً على تحليل سويتسر، سأنظر في ثلاثة أفعال جِهِيّة مركزية (يجب ويمكن ويقدر) مختارة من قائمة طويلة من الأفعال الجهيّة التي درستها. مساهمتي الأوّلية، ستقترح أنّ مفاهيمَ القوّة المفيدةَ التي يُحتاج إليها في تفسير الأفعال الجهيّة، يمكن أن تُفهم بشكل أفضل بوصفها صورا خطاطية لجشطلتات القوّة.

وكي نبدأ، فإنّه من الضروريّ تقديم تقرير مختصر عن المعاني الأصلية ليجب ويمكن ويقدر، قبل أن تستثمر علاقتها بالمعاني المجازية.

I ـ يجب: يحلل سويتسر المعنى الأصليّ ليجب باعتباره يدلّ على قوّة إلزام تحرّك ذاتا نحو عمل ما. غير أنّ هذا المعنى يبيّن بدقّة الصورة الخطاطية للإلزام الذي بيّنّاه، آنفا. إذا أعطينا هذه الصورة الخطاطية، فإنّ القوّة يمكن أن تُؤوَّل بطرق مختلفة. يمكن أن تكون قوّة مادّيّة كما في (1) أو سلطة أبويّة كما في (2) أو «تأثير الأتراب» كما في (3) أو سلطة أخلاقية تُفهم بوصفها قوّة كونية تفعل في رغبة الإنسان كما في (4).

(1) يجب أن تحميَ عينيك فإن لم تفعل، فستحترقان.

(2) يجب أن يذهب عمرو للنوم، فقد أمرته أمّه بذلك.

(3) يجب عليه أن يتبرّع بالدم لمركز التبرّع المتنقّل، كي يحترمه أصدقاؤه.

(4) يجب عليها أن تتبرّع بالدم، إنّه واجبها.

II ـ يمكن: يُفهم الفعل (يمكن) بكونه يتمثل في غياب قيد أو إلزام داخليّ أو خارجيّ. لا توجد حواجز تحول دون ورود أو إنجاز بعض الأعمال. هذا المعنى الأصليّ يرتكز على غياب أو

اندثار خطاطة القيد. فأن تقول إنّ بعض الأعمال يمكن أن يحصل، يقتضي كون بعض الحواجز التي يمكن أن تحول دون تحقيق العمل إمّا غير موجودة أو تمّ إلغاؤها. نستعمل الفعل يمكن فقط في حالة الأعمال أو الأحداث التي يمكن أن تعرقل أو يُجبر على فعلها حاجزٌ خارجيّ أو قوّة خارجيةٌ. في المثال (5)، حدث (العلاج) تُعرقله أيُّ حال معروفة للأمور:

(5) يمكن أن نكون قادرين على علاج سقمه.

في (6) حدث (فتح النافذة) مسموح به وكان يمكن أن يكون ممنوعا، وقد كان سابقا ممنوعا من قبل قوّة ماديّة خارجية ومن قبل قوّة اجتماعية أو سلطة أخلاقية.

(6) يمكنك أن تفتح النافذة، إن أردت.

III ـ يقدر: فعل (يقدر) أكثر إشكاليةً وأكثر مثارا للجدل من سابقيْه. وتفسّر سويتسر اختلافه عن يمكن كما يلي: «يقدر يعني قدرة إيجابية من جهة الفاعل، أمّا يمكن فيعني عدم وجود قيد على شخص آخر». فيقدر يشتمل على معنى قوّة أو قدرة داخلية على العمل. ومع أن يقدر ينزع إلى أن يأخذ على عاتقه غياب الحواجز أو عدم وجودها، فإنّ بؤرته الأوّليّة تتمثّل في الاستطاعة أو القدرة على العمل. ومن ثمّة فإنّه يبدو أنّ يقدر يقتضي جشطلته الخاصّ به، وهو جشطلت التمكُّن متكوّنا فقط من مُوجِّهِ قوّةٍ محتمَلٍ. أمّا مع يمكن فنُركّز على عدم وجود حواجز فعلية أو ممكنة، لكن مع يقدر نركّز على الطاقة الممكنة للعمل. وهكذا فإنّ التركيز في (7) يكون على عدم وجود قيدٍ من قِبَل شخص آخر، ولكن في (8) ينتقل التركيز إلى معنى داخليٍّ لقوّة الفعل.

التمكّن

(7) يمكنك أن تذهب في أيّ وقت بعد أن يرنّ الجرسُ.

(8) أقدر على أيّ شيء تقدر عليه بشكل أفضل.

المعاني المجازيّة للأفعال الجِهِيّة

تجد المعاني المجازية للأفعال الجِهِيّة من قبيل يجب ويمكن ويقدر، محلاّ لها في ميدان التفكير والحجاج والتنظير. تبعا لسويتسر، أزعم أنّ المعاني المجازية ترتبط بشكل حميم بمعانيها الأصلية وأنّ أساس هذا الارتباط أننا نفهم الذهنيّ بألفاظ الفيزيائيّ والعقل بألفاظ التجربة الجسدية. وخصوصا، نفهم المسارات الذهنية للتفكير باعتبارها تشتمل على قوى وحواجز مماثلة للقوى والحواجز الفيزيائية والاجتماعية. وكي نستثمر هذا الافتراض، فلْننظر ما إذا كانت بنى جشطلت القوّة تعمل في الميدان المجازيّ بطرق موازية لعملها في الميدان الاجتماعيّ الفيزيائيّ.

إنّ مفتاح تحديد الارتباطات بين المعاني الأصلية والمجازية يكمن في التأويل الاستعاريّ للقوّة والحاجز. ففي ميدان الإكراهات والتوقّعات الاجتماعية، يمارس كلّ من الناس والمؤسسات وما يمكن أن ندعوه «الصوت الكونيّ» علينا قُوى مناسبة. هذا الصوت يُفهم معياريا بكونه قانون الضمير أو الأخلاق. إنّ هذا المعنى الأخلاقيّ الأقرب إلى صوت السامح ـ المخوّل هو الذي يعمل في المجال المجازيّ. وقد بيّنت سويتسر أنّ مصادر القوة الممكنة الوحيدة في العالَم المجازيّ هي مقدّمات (أو أدلّة حاصلة)، ووحدها المقدّمات (أو الدلائل أو الوقائع)

يمكن أن تشكّل حواجز قادرة على حجْز قوّةِ مسارٍ للتفكيرِ. وبذلك ترى سويتسر أنّه لا يوجد «سامحٌ ـ مخوِّلٌ» أصليٌّ في الميدان المجازيّ بالشكل الذي يوجد في العالم الفيزيائيّ الاجتماعيّ.

وهذا صحيح بشكل مؤكّد، إذا تمسّكنا بالنظريات الشعبية حول التفكير وتعلّقنا بالبداهة اللسانية. لكنني أودّ أن ألاحظ أنّه يوجد تقليد فلسفيّ يقتضي وجود سامح مخوِّل حتّى في الميدان المجازيّ. ففي عديد المعالجات الفلسفية الغربية للمعرفة والعقل والحقيقة ثمة تصوّر استعاريّ موجود لصوت كونيّ يضمن السماح بالمرور من المقدّمات إلى النتائج الناجمة عنها بشكل شرعيّ. هذا هو صوت العقل الخالص. فأن تفكّر بشكل صحيح، يعني أن تتكلّم في وفاق مع هذا الصوت الكونيّ. في بعض التقاليد ذات التوجّه التيولوجيّ [وهو علم الكلام في السياق الإسلاميّ]، يُعرَّف هذا الصوت بأنّه «فِكْر الله» فهذا التفكير يتناغم مع العقل الإلهيّ. أمّا في التقاليد غير التيولوجية، يُعاد تأويل هذا الصوت باعتباره عقلاً[1] كونيّاً، يوفّر عقلاً[2]، بحيث أنّه يجب على عقولنا أن تتطابق معه.

وسواء كان ثمّة ضامن في الميدان المجازيّ أو لم يكن، فإنّ سويتسر على صواب عندما ادّعت أنّ مقدّمات البرهان هي التي تقوم بالعمل كلّه وهي التي تدفعنا طوال الطريق نحو نتيجة مّا. وكما بيّنّا ذلك أنا ولايكوف فيما يتعلّق بالبناء الاستعاريّ للميدان المجازيّ، فإنّ إحدى أهمّ استعارات البرهنة والتفكير في ثقافتنا

(1) عقل: reason

(2) عقل: logos

تشمل الحركة طوال طريق نحو غاية مّا(نتيجة)[1]. فكثير من الاقتراحات يمكن أن تعرقل رحلتنا، أو يمكن أن تساعدنا طوال الطريق أو أن تضيّع عنّا الطريق، أو غير ذلك. ليست هذه فقط طريقةً للحديث عن البرهان بل إنها تُبَنْيِنُ جزئيا كيف ندرك تفكيرنا وكيف نستمرّ فيه. إنّ البناء الاستعاريّ للميدان المجازيّ هو الذي يُوجِد تأويل القوّة الدينامية للأفعال الجِهِيّة المجازية.

أ ـ يمكن: كما في حالة المعنى الأصليّ حيث يدلّ الفعل يمكن على غياب حاجز خارجيّ، ففي حالة المعنى المجازيّ لا يوجد حاجز يحجز الحركة القويّة من المقدّمات إلى النتائج. تقول سويتسر:

هكذا فإنّ المعنى المجازيّ للفعل يمكن أنّه لا يوجد حاجز على مسار التفكير عند المتكلّم انطلاقاً من المقدّمات المُتاحة نحو النتيجة المعبَّر عنها في جملة مبدوءة بالفعل يمكن[2].

ويمكن أن يُقرأ المعنى المجازيّ للفعل يمكن كما يلي «لا يوجد دليل متاح يمثّل حاجزاً لحركتي نحو النتيجة المخصوصة»[3]. ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى المعنى الأصليّ

(1) George Lakoff and Mark Johnson,1980, Metaphors We Live By, Chicago: University of Chicago.

(2) سويتسر، البنية الدلالية والتغير الدلاليّ، ص 74.

(3) التحليل الحالي للمعنى المجازيّ للفعل يمكن يضيّق ويحصر مفهوم التفكير في حركة من المقدمات إلى النتائج. ولعلّ معالجةً أخرى له تكون أكثر ملاءمةً، تحتوي تصوّراً للتفكير أثرى يشمل التفكير الجدليّ الديالكتيكي وحلّ المشكلات العلمية، وما سأصفُه لاحقا بالتوقيف الاستعاريّ. حاليّاً، يكفي أن نبرهن أنّ تصوّرا مفترَضا للتفكير يُظهر البنى الموصوفة هونا.

للفعل يمكن، فإنّ خطاطة القوّة الملائمة هي خطاطة إزالة الحاجز. وبذلك نحصل على:

(9) يمكن أن تكون على صواب. (تقرأ كما يلي: لم يمنعني[لم يمنعنا] الدليل من الحصول على تلك النتيجة، المرتكزة على مقدّماتك».)

أن نقول عن شخص ما إنّه يمكن أن يكون على صواب لا يقتضي أنّه كذلك. إنّه يدّعي فقط أنّه لا توجد وقائع ولا بداهة قريبة تعوق الاتّجاه نحو النتيجة. ولكن ذلك لا يعني أن نقول إنّه لا يوجد دليل آخر لا نعلمه الآن، يمكنه ـ متى عُرف ـ أن يعوق النتيجة. أكثر من ذلك، معنى يمكن المجازيّ غالبا ما يدلّ دلالةً حافّةً على المفكّر ـ ما دام لم يُعَقْ عن رسم نتيجة مّا ـ يبقى متردّدا ولا يشعربأنّه مُجبَر على [القول] بتلك النتيجة.

ب ـ يجب: يدلّ الفعل يجب على قوّة لا تُقاوَم تجرّني إلى استنتاج من قبيل:

(10) يجب أن يكون سكيرلت بمبرنال[1]! (يُقرأ كما يلي: «يجبرني الدليل الحاصل على استنتاج أنّه سكيرلت بمبرنال».)

إنّ جشطلت القوّة المفيد هو جشطلت الإجبار، لكنّ القوّة هنا عقليّة وليست فيزيائيّة.

وتلاحظ سويتسر لا ـ تناظُرًا[2] لافتاً بين معنيَيْ يجب الأصليّ والمجازيّ. ففي المعنى الأصليّ يُفترَض وقوع تردُّد في إنجاز

(1) سكيرلت بمبرنال: Scarlet Pimpernel

(2) اللاتناظُر: asymmetry

العمل المطلوب ومن ثمّة يُصار إلى التفكير في قوّة مُلزِمة ضرورية للتغلّب على تلك المقاومة. فزيد، على سبيل المثال، لا ينظّف غُرفته فهو يحتاج إلى قوّة أبوية تُلزِمه بأن يؤدّيَ ذلك العمل. وبالمقابل، يُفترض عموما في الميدان المجازيّ أنّه لا يوجد تردّد من جهة الشخص الذي يُفترض أنّه مُجبرٌ على أن يصل إلى نتيجة. قد لا يرغب الواحد في النتيجة أو يمكن أن يكون خائفا منها، ولكن المقاومة لا تكون لعمل تتبُّع سلسلة من عمليات التفكير من ذلك القبيل.

وقد لاحظت سويتسر (في المحادثة) وجود تفسير لا بأس به لهذا اللا ـ تناظُرِ. ففي العالم الفيزيائي الاجتماعي، نميل إلى افتراض أنّ أيّ تقييد لحرّيّتنا هو أمْرٌ غير مرغوب فيه. وأعلى حرّيّة نتمتّع بها تتمثّل في ما نتّخذه من اختيارات لإتمام أغراضنا. لذلك فإننا نمانع بشكل معياريّ من أن نُجبر على أن تُقيَّد حرّيّتُنا. لكنّ الأمر يختلف، من الجهة الأخرى، في العالم المجازيّ. ففي تفكيرنا ومشاوراتنا من المحبّذ أن تكون نتائجنا إلزاميّةً ومحدّدةً. ذلك أنّه إذا لم يكن ثمّة أيّ تحديد، وإذا كان أيّ شيء يمكن أن يُستنتَج انطلاقا من مجموعة من المقدّمات والافتراضات، فإنّنا لا يمكن أن نحصل على أيّ معرفة مضبوطة. فمن مصلحتنا أن تُلزمنا المقدّمات، عقليّا، برسم بعض النتائج المحدّدة.

ج ـ يقدر: في الميدان المجازيّ لا نعثر على استعمال إيجابيّ للفعل يقدر (كما في المثال «يقدر أن يكون صحيحاً»). وقد وفّر جورج لايكوف تفسيراً معقولاً لذلك (في المحادثة). ففي العالم المجازيّ، إذا كنّا نقدر على التفكير في نتيجة مّا، فإنّه يجب أن نفكّر فيها. إذا كانت توجد قوّة عقليّة كافية لتوجيهنا نحو نتيجة مّا،

دعت إليها المقدّمات، فإنّنا مُلزَمون بالتوجُّه نحوها. وعندما تُزال الحواجز، تصبح القوّة جامحةً ويصبح لدينا فعل يجب. (أي «يجب أن يكون صحيحاً»).

ويمكننا، مع ذلك، أن نجد استعمالاً سلبيّاً للفعل يقدر في المستوى المجازيّ. إذ نجد وضعيات تعوق فيها بعضُ القضايا القوّةَ طوال الطريق المؤدّي إلى النتيجة، من قبيل:

(11) لا يقدر على اللجوء إلى العدوّ. (تُفهم كما يلي «بعض البداهات أو القضايا [نحو معرفتنا بطبعها] تحول بيننا وبين أن نستنتج أنها خائنة.»)

إنّ جشطلت القوّة المناسب هنا هو جشطلت التمكّن، ولكنّه يُفهم في الحيّز المجازيّ استعاريّا بكونه يشتمل على قوى أو قدرات.

وكي نختم معالجتنا للمعاني المجازية للأفعال الجِهِيّة، نعرض بعض الأمثلة المُعبّرة لبعض الأفعال الجِهِيّة الإضافية التي حلّلتها سويتسر في اللغة الإنجليزية (مثل سوف[1]، يحتاج[2]، يستطيع، ينبغي[3]، يريد[4]، وغيرها). سنعتمد قراءات لصنفيْ المعنى الأصليّ والمجازيّ، كي نبيّن وجود نماذج للتحليل محدّدة ومنتظمة ممكنة، توافق الافتراض الذي نتبعه.

(1) «سوف» في العربية حرف تسويف يقابل في الإنجليزية الفعل الدالّ على الاستقبال (will)

(2) يحتاج: need

(3) ينبغي يدلّ على كلّ من (ought to) و(should) وحتى (have to)

(4) يريد: would

(i) ينبغي عليه:

12 أ) ينبغي عليها أن تعدّ فراشها. (المعنى الأصليّ)

«بعض القوى (إلزام عائليّ) تجعلها تتجه نحو إعداد فراشها».

12 ب) ينبغي أن يعمل. (المعنى المجازيّ).

«يجعلني الدليل الحاصل أستنتج أنّه سيعمل».

(ii) يجب عليه:

13 أ) يجب عليك أن تقوم بعملك المنزليّ قبل مشاهدة التلفاز. (المعنى الأصليّ).

«قوّة السلطة (الأبويّة) تُلزمك بأن تقوم بعملك المنزليّ».

13 ب) يجب أن تكون أختَ سارّة، انظر إلى فيها وعينيْها. (المعنى المجازيّ)

«يجعلني الدليل الحاصل (وخاصّة فمها وعيناها) أستنتج أنّهما أختان».

(iii) يحتاج إلى:

14 أ) يحتاج إلى أن يقيم حفلةً كلّ شهر. (المعنى الأصليّ).

«بعض الشروط الداخلية (يريد أن يكون محبوبا، إلخ.) تجعله يقيم حفلات بشكل منتظم».

14 ب) لا تحتاج إلى أن تكون شيوعيةً، فليس كلّ بولونيّ شيوعيّا. (المعنى المجازيّ).

«الدليل الحاصل (كونها بولونية) لا يُلزمني بأن أستنتج أنّها شيوعية».

إنّ التحليل السابق لهذه المعاني المجازية للأفعال الجِهِيّة تقترح علينا نقطة في منتهى الأهمّيّة فيما يتعلّق بالمعنى والتفكير البشريين. لاحظْ أنّ التحليل يتخذ، في كلّ معنى مجازيّ، الشكلَ العامّ التالي:

«بعض مجموعات المقدمات أو الدليل الحاصل، تدفعني لاستنتاج (أو تمنعني من استنتاج) كذا».

نرى أنّ الجهة ههنا ليست خاصّيّة للقضايا أو للارتباطات بين القضايا في حدّ ذاتها، بل إنّ الجهة هي خاصّيّة مسارات تفكير الشخص الذي ينشئ (أو يمتنع عن إنشاء) استنتاج مّا. لا تؤدّي المقدّمات إلى نتائج في حدّ ذاتها منفصلة عن المفكّرين ـ إنّها تؤدّي إلى نتائج فقط من ناحية كون معناها مدركا، وتُنظر استلزاماتها من قِبل وجود بشريّ واقع في العالَم. التفكير هو شيء يقوم به الناس بالقضايا لا ببعض العلاقات المجرّدة عبر القضايا.

بنية الأعمال القولية[1]

لقد فحصنا بعض المعاني الأصلية والمجازية للأفعال الجهيّة، وهي معان متصلة بواسطة بنى القوة الدينامية الموجودة. ورأينا أنه في ميدان التفكير، توجد قوى مرتبطة استعاريا بأصناف من بنى القوة تعمل في خبرتنا الاجتماعية الجسديّة[2] عملها. وتظهر خطاطات القوّة ذاتها في المعاني الأصلية والمجازية. وهذه

(1) جونسن، الجسد في العقل، ص57 وما بعدها. والأعمال القولية هي speech acts.

(2) الخبرة الاجتماعية الفيزيائية: sociophysical experience

الخطاطات مُحكمةٌ استعاريا للحصول على المعاني المختلفة (ولكن المتصلة) للفعل الجِهيّ المدروس. فليس مستغربا، أن نجد بنى قوّة مماثلة تعمل في بنية الأعمال القولية ذاتها. وفضلا عن ذلك، فإنّ الأعمال القولية هي أعمال، وبما أنّ أعمالنا «الجسديّة»[1] و«الاجتماعيّة» هي موضوع القوّة، فإنّه علينا أن نتوقّع أنّ أعمالنا «اللسانية» هي محلّ للقوى المؤوَّلة استعاريا.

ولعلّه يبدو أننا بانتقالنا من معنى الأفعال الجهيّة إلى بنية الأعمال القولية، نمرّ من علم الدلالة إلى التداولية وهذا يقطع وحدة تحليل القوة السابق. لكن الأمر ليس على هذه الشاكلة، لسببيْن:

أحدهما، أنّه لايمكننا أن نساند التفريق الصارم بين علم الدلالة (المعنى) والتداولية (الاستعمال)، إن كنّا نريد أن نفهم كيفية اشتغال المعنى. وفي كثير من الحالات، تحدد كيفية استعمالنا للجملة معناها جزئيّا.

وثانيهما، أنّه حتى وإن وُضع خطٌّ فاصل بين علم الدلالة والتداولية (وهو ما لا أدافع عنه ولا أتبنّاه) فإنّه ينبغي أن يظلّ صالحا أن نرى كيف أنّ مفهوم «القوّة» في مجال الأعمال القولية يرتبط ببنية الصور الخطاطية الممتدّة استعاريا من خبرة القوة الجسدية عندنا. وعلينا أن نسعى للبحث عن ترابطات ممكنة بين تجلّيات القوذة في كلّ من الأفعال الجِهيّة والأعمال القولية.

---

(1) وصف physical في الإنجليزية يُطلق في الوقت ذاته على ما هو مادّيّ أو فيزيائيّ أو جسديّ، لذلك يتغيّر المقابل العربيّ الذي نقترحه له من سياق إلى آخر.

وأخيرا بيّن جون سيرل[1] أنّنا يمكن أن نمثّل كلّ الأعمال القولية عبر الصيغة التالية:

ق (ك)

حيث ك تمثّل المحتوى القضويّ للملفوظ، أمّا ق فهي القوّة اللاقولية[2] التي يُقدّم المحتوى عبرها. فملفوظ من قبيل «هل فرّ زيد؟» يمكن أن يُحلّل بوصفه محتوى قضويا (فرّ زيد) تقدّمه قوّة الاستفهام. وهكذا نرى أنّ محتوىً قضويًّا واحدا من قبيل رفْع الجلسة، يمكن أن يكون موضوع عدد من القوى المختلفة لتوليد أصناف مختلفة من الأعمال القولية:

(1) رُفعت الجلسة (القوّة = القيام بإخبار)

(2) هل رُفعت الجلسة؟ (القوّة = استفهام)

(3) «والآن رُفعت الجلسة» يقولها رئيس الجلسة (القوّة = جعل الوضعِ وضعَ رفْعٍ للجلسة، أيْ فضّ الاجتماع.)

وقد أنشأ سيرل ـ مرتكزا على هذا المنوال ـ أصنافية لأنواع العمل القوليّ تعرض أنواع القوّة الموجودة وأصناف الشروط التي يجب أن تحصل عندما يُنجز العمل القوليّ بنجاح.

هدفي الوحيد من رسم تخطيط لهيكل نظرية الأعمال القولية يتمثل في إبراز أنّ ثمّة نماذج من القوّة تشتغل في بنية العمل اللغويّ نفسه. لذلك يوجد فضلا عن القوّة المادّيّة والاجتماعية

(1) جون سيرل: الأعمال القولية:

John Searle,1969, Speech Acts, Cambridge University Press.

(2) القوّة اللاقولية: illocutionary force.

والقوّة المعرفية، يوجد مستوى ديناميات قوّة العمل اللغويّ (القوّة اللاقولية).

وتتمثّل دعواي المركزيةُ، مرّة أخرى، في كون القوى المفيدة في هذا المستوى الأخير ترتكز هي أيضاً على جشطلتات القوّة المُبلْوَرة استعاريّا.

وكيْ نتبيّن بنى الصورة الخطاطية هذه في العمل القوليّ، نحتاج فقط إلى التذكير بأنه في أغلب الأعمال القولية يوجد محتوى معروض تحت أو عبْر قوّة معطاة. فأحد الجشطلتات المفيدة هو الإلزام.

وبإمكاننا أن نكسوَ الهيكل لَحْمًا وفق الطريقة التالية. فمثلما ذكّرنا بذلك مايكل ريدي[1]، توجد استعارة مُفيدة تُبَنْيِنُ مُجمل إدراكنا وكلامنا حول التخاطب البشريّ. وقد سمّى ذلك استعارة الناقل، والتي تشمل هذه الأجزاء:

1 ـ الأفكار والآراء هي أشياء.

2 ـ الكلمات والجُمل ظروف تحتوي تلك الأشياء.

3 ـ التخاطب يتمثّل في إيجاد الكلمات المناسبة المحتوِيَة على الأفكارِ ـ الأشياءِ، ويتمثّل أيضاً في إرسال هذه المحتوِيات المملوءة عبر ناقل ما أو عبر الفضاء إلى السامع، الذي عليه أن يستخرج الفكرةَ ـ الشيءَ من الكلمات المحتوِية.

(1) مايكل ريدي: استعارة الناقل

Michael Reddy, 1979, «The Conduit Metaphor», in A. Ortony (ed.) Metaphor and Thought, Cambridge University Press.

إنّ استعارة الناقل هي بلْورةٌ لجشطلت القوّة المرسوم آنفا. يوجد على الأقلّ أربعة أصناف من القوّة (مؤوَّلة استعاريّا) يمكنها أن تعمل في وضعية مخصوصة للعمل القوليّ:

(أ) أوّلاً، ثمّة قوّة تعمل في الجُمل المحتوية بأفكارهاـ الأشياء لتغيّر شكل التعبير. هذه القوّة تحدّد هيئة التلفّظ (أي المحتوِيَ على العمل القوليّ). فإذا كنت ألقي سؤالا، فإنّ التلفّظَ ـ المحتوِيَ يكون مختلفا عن ذاك الذي أستعمله عندما أُنشئ تقريرا أو أُصدر أمرا. «زيد في الدار» لها صورة أو هيئة مختلفة عن «هل زيد في الدار؟»

ومن ثمّة فإنّه توجد قوّة يأتي بها المتكلّم لتحمل على ضبط صورة التلفّظ، ومن ثمّة فإنّها تخدم الأغراض التواصلية لكلّ من المتكلّم والحامل.

(ب) ثانياً، ثمّة قوّة تعمل في السامع لتحدّد كيفيةَ فهمِه الملفوظَ. إنّها «القوّة اللاقوليّة» التي تحدّد فهْمَ السامعِ للملفوظ بوصفه استفهاما أو إخبارا أوأمرا أو ضربا آخر من ضروب الأعمال اللاقولية. من ذلك أنّ التقريرات التي يقدّمها المتكلّمون تهدف إلى جعل السامعين يضيفون بعض الاعتقادات إلى معتقداتهم السابقة. أمّا الاستفهامات فتجعل السامع يحاول توفير بعض المحتويات المفيدة لسدّ ثغرة في بعض البنى الخبرية. وتمارس التوجيهات قوّةً لجعل السامع يحقّق بعض أحوال الأمور. أمّا الإنشائيات (التي يسمّيها سيرل «التصريحيات») فتشكّل تغييرات قويّة لوضع العالم.

(ج) ثالثاً، تكتسي القوّة التي أُرسلت عبرها الكلمةُ أو الملفوظُ

ـ المحتوِي بواسطة ناقل أو خلال الفضاء بين المتكلّم والسامع، أهمّيّةً ما. وهذا يعني أنّه يمكن أن توجد «درجاتٌ من القوّة أو المتانة» مختلفة في صنع العمل القوليّ.

وهذه قضيّة تستوجب التركيز عليها، كما سنرى ذلك في(4) و(5).

(4) تحتاج إلى حذر شديد قرْب الأُسود.

(5) نشدتُكَ اللهَ، احترسْ من هذه الأُسود!

كِلا هذين الملفوظيْن تحذير، بيدأنّ الأوّل مُلَطَّفٌ في حين أنّ الثاني أقوى منه (فقط أُنشئ بقوّة أشدَّ). ويكمن الاختلاف بينهما في القوّة التي وُضعت في الجملةِ ـ المحتوِيةِ التي ألقت بثقلها على السامع.

(د) رابعاً وأخيراً، توجد بعض التأثيرات الناتجة عن قوّة الملفوظ اللاقولية. فأمْرُكَ إيّايَ بأن ألمِّعَ حذائي (إضافةً إلى فهمي لمعنى ملفوظك بأنّه أمرٌ) قد يُلزمني بتلميع حذائي وقد يجعلني أضحك في وجهك أو أسبّك. ويُعرف ذلك في نظرية الأعمال القولية بـ «التأثيرات القولية» للعمل القوليّ.

ويفهمها أوستين[1] تأثيرات سببية غير اصطلاحية في أعمال السامع أو حاله نتيجة لفهم السامع للقوّة اللاقولية للملفوظ.

إلى هذا الحدّ، نكون قد ناقشنا خطاطة الإلزام فحسب، في بعض تفاصيلها وهو عندما تعمل في البنية العامّة للأعمال القولية.

---

(1) أوستين: J. L. Austin

ومع ذلك فلن نستمرّ في هذه النقطة، إذ توجد جشطلتاتُ قوّةٍ مفيدةٌ عدّةٌ أخرى، فضلا عن تلك التي لـالإلزام والتي تنشئ أعمالا قولية متنوّعةً وبالخصوص يمكن أن نفكّر في الطرق المتعدّدة التي يمكن أن تُصَدَّ بها القوى اللاقولية، سواء أكانت محتوى الملفوظ ذاته أو سياق الملفوظ[1]، في هذه الأحوال نودّ على الأقلّ تحليل دور جشطلتات الحَجْز وإزالة الحاجز والصرْف والقوّة المضادّة.

وكي نصل إلى ختام النقاش حول خطاطات القوّة في الأعمال القولية، أودّ أن أضع في الاعتبار مثالاً مُعبِّرا عن ظاهرة من هذا القبيل، أي حيث يمكننا إدراك التوتّرات في علاقات القوّة ضمن العمل القوليّ نفسه. ثمّة طريقة أخرى لتقرير ذلك تتمثّل في أن نقول إنّنا نركّز على علاقة القوى داخل مجال التفاعل التخاطبيّ ذاته. وتوفّر لنا سويتسر الأمثلة التالية لبيان وجود قوى وحواجز في العالَم التخاطبيّ فضلا عن العوالم الاجتماعية الفيزيائية والمعرفية.

ولْننظر في هذين المعنييْن المعرفييْن لـ(يُمكن):

(6) يمكن أن يكون أستاذا جامعيّا، ولكنني أشكّ في ذلك لأنّه شديد الحُمق.

(7) يمكن أن يكون ثمّة 6 قوارير من المشروبات في الثلاجة، ولكنني لست متأكّدا من ذلك لأنّ زيدا استقبل البارحة عددا كبيرا من الأصدقاء.

---

(1) أوستين هو أوّل من رتّب هذه الإخفاقات عمليات الفشل الممكنة في إنجاز الأعمال القولية:

Austin, How to Do Things with Words.

في كلتا هاتين الحالتيْن، يوجد فعل يمكن معرفيّ نفهمه بمعنى «لا يحجزني شيء عن استنتاج كون . . .» ولكن لنُقابلْ الآن بين هذين المثاليْن مع المثاليْن القادميْن (8) و(9)، كما أوّلْتُهما:

(8) يمكن أن يكون أستاذا جامعيا، لكن من ثابت أنّه أحمق(«أعتقد أنّه أستاذ جامعيّ، وألحّ ـ مع ذلك ـ على أنّه أحمق».)

(9) يمكن أن يكون ثمة 6 قوارير من المشروبات، ولكن لدينا ما نقوم به الآن («أشكرك على الدعوة ولكن ليس بوسعي قبولها الآن مع ذلك».)

ومثلما بيّنت ذلك سويتسر، في القراءات المقدَّمة أعلاه، فإنّ هذه ليست حالات من الفعل يمكن المعرفيّ. واقتراحها أننا نهتمّ بالعالم التواصليّ حيث توجد قوى وحواجز تقيّد علاقات القوى اللاقوليّة. إنّها تقرأ (8) و(9) كما يلي:

(8.) لا أنفي عن عالمنا التواصليّ (المشترك) تقرير كونه أستاذا جامعيا، ولكن. . .

(9.) لا أنفي عن عالمنا التواصليّ أنّك عرضتَ عليَّ المشروبات، ولكن. . .

في هاتيْن الحالتيْن لسنا في الميدان المعرفيّ حيث تدفعنا القوى من المقدّمات إلى النتائج، بدلا عن ذلك نحن في فضاء تواصليّ يقيّد المتكلّم فيه أو يسمح بالأعمال القولية المتنوّعة (مع قواها التابعة لها). وتلخّص سويتسر ذلك في قولها:

ففي [هذه الحالات] لا يدلّ الفعل يمكن لا على غياب حاجز

واقعيّ (محتوى) عالميّ ولا على غياب حاجز معرفيّ، بل بالأحرى فإنّ غياب الحاجز وارد في العالَم التواصليّ. فالمتكلّم سمح للمخاطب بمعالجة تقريرٍ مّا بوصفه ملائما أو معقولا أو بتقديم شيء[1].

إنّ الظاهرة المتناولة ههنا تتمثّل في وجودِ شكلِ عاملٍ جِهِيٍّ في «العالم التواصليّ» نحقّق فيه ضروبا من الأعمال القوليّة. بمعنى أن المتكلّم يقول في (8) و(9) سأسمح بتقريرك إلى حدّ معيّن ولكنني سأؤكّد تقريرا آخر لا يتماشى نوعا ما مع تقريرك. ونهتمّ في هذا العالَم التواصليّ بالقوى والحواجز المرتبطة استعاريّا بالقوى والحواجز الموجودة في المجالات الاجتماعيّة الفيزيائيّة والمعرفيّة.

جشطلتات القوّة: البنى غير القضويّة الموحّدة[2]

إنّ الموضوع الأساسيّ لهذا الفصل هو طبيعة الخطاطات التجريبية التي لها بنية جشطلتية وعملية تلك الخطاطات. وقد ركّز الفصل السابق على البُعد غير القضويّ، وسيهتمّ الفصل الحاليّ ببنيتها الداخلية ويستثمر الطريقة التي تحدّد البنية بها شبكة المعاني عندنا. ولقد وثّقت بناء المعنى وفهمه بأمثلة مستخرجة من أهم أبعاد الخبرة البشرية ألا وهو تفاعل القوى. توجد ثلاث نقاط رئيسية أودّ أن أشدّد على أساس هذه الحالة التمثيلية (أي حالة جشطلتات القوّة بما هي تؤثّر في معنى الأفعال الجهيّة):

---

(1) سويتسر، ص 91. (مرجع مذكور).

(2) الجسد في العقل، ص 61 وما بعدها.

أوّلاً: أبيّن أنّ جشطلتات القوّة الخطاطية لها بنية داخلية معتبرة وليست مطابقة لها. بل بالعكس، فإنّ تنظيم بنيتها يجعلها نماذج ذات معنى أساسيّ تجريبيا في خبرتنا وفهمنا. إنّ خطاطات هذه الجشطلتات ذات أجزاء وأبعاد تحتمل علاقات مختلفة تسمح لنا بإكساب تجربتنا معنى. من ذلك أنّه حتى في خطاطة الإلزام البسيطة توجد بنية دالّة: تتجه القوة الحالية وجهة مّا. فإن تفاعلت مع شيء من الأشياء، فإنها تجعل ذلك الشيء يتحرّك في الاتجاه ذاته. ويرسم موجّهُ القوّةِ الملائمُ طريقَ الحركةِ. ومن ثمّة، يمكن تحديدُ موقعِ الشيءِ المتحرّكِ في وقت معيّن بالنسبة إلى تقدُّمه طوال الطريقِ المُسقَط. وفي بعض الحالات، يوجد هدف تتجه نحوه القوّة أو الشيء المدفوع بتلك القوّة، يمكن تحديد موقع ذلك الشيء انطلاقا من ذلك الهدف. وبالنسبة إلى مثل هذا الجشطلت الأدنى، فإنّه بالضبط جزء من البنية حاليّاً.

ما يجعل هذا جشطلت صورةٍ خطاطيةٍ، هو نموذجها المتكرّر - نموذج يمكن أن يساهم في انتظام خبرتنا وفهمنا وانسجامهما وقابليتهما للفهم. فأن نقول إنّ جشطلتًا هو «أساسيٌّ تجريبيا» يعني أن نقول إنّه يشكّل مستوى متكرّرا لوحدة منظّمة لمنظومة تعمل في محيطها. والجشطلتات في المعنى الذي أستعملها فيه، ليست معطيات غير قابلة للتحليل ولا بنى ذرّيّة. إنّه يمكنها «أن تُحلّل» ما دامت تشتمل على أجزاء وأبعاد. ولكنّ أيّ اختزال يُعمد إليه يهدم الوحدة (النظام الدالّ) التي تجعل البنية دالّةً في المقام الأوّل.

لا شيء نجعله «حجرَ الأساس» أو «أساسيّاً» فيما يتعلّق ببنى جشطلت الصورة الخطاطية. فما يمثّل مستوى أساسيا تجريبيا يتحدّد تبعا للخلفيّة المعرفية والتبريرات والمصالح والقِيَم

والخبرات السابقة. أمّا فيما يتعلّق بالتفاعلات بين الأشياء الفيزيائية، على سبيل المثال، فما هو جشطلتٌ أساسيٌّ عند رجل الدين، يختلف اختلافا جذريّا عن ذاك الذي يكون عند عالِم الفيزياء الذي يحمل نظريّة في منتهى التطوّر لفهم طبيعة العالَم الفيزيائيّ وللتفاعل معه. إنّ التأسيس التجريبيّ أمرٌ نسبيٌّ. لكن بما أنّ أجسادنا ذات خريطة فيزيولوجية متشابهة ، فإنّنا ننتظر إيجاد بنى جشطلتية مشتركة (إن لم تكن كونيّة) لكثير من تفاعلاتنا الفيزيائية في محيطنا.

ثانياً: أبرهن على أنّ شبكة المعنى الواسعة عندنا تتوقّف على طبيعة جشطلتات الصورة الخطاطية وعلاقاتها. ويوفّر لنا عمل سويتسر بلورةً للزعم القائل إنّ المعنى يشمل صورا خطاطيةً. وإنّنا لم نركّز ـ كما كان ينبغي لنا ـ على الأمر الغريب المتمثّل في كون معنى كلمة «قوّة» يشمل كلّ الخطاطات التي رسمناها بيانيّا وغيرها. بدلا عن ذلك، فحصنا الطريقة الأدقّ التي تنشأ فيها معاني الأفعال الجِهِيّة من خطاطات صورةِ القوّة. إنّ إسقاط البنية المحدّدة وعالية التمفصل، يكون دائما انطلاقا من مجال ما هو فيزيائيّ (كما هو مُنمذجٌ بشكل ما قبليّ تصوّريّا) نحو العوالم الاجتماعية والمجازية وأفعال القول. إنّ إسقاطات البنية هذه من مجال تجريبيّ إلى مجال من صنف آخر هي مسارات استعاريّة. إنّ طبيعة الإسقاطات الاستعارية هي موضوع الفصل التالي[1]. أمّا الآن، فإنّ النقطة المركزية تتمثل في أنّ كثيرا من البنى التي نجدها

(1) يتحدث جونسن هنا عن الفصل الرابع في كتابه «الجسد في العقل» وعنوان الفصل هو: «الإسقاطات الاستعارية لخطاطات الصورة» ويقع بين الصفحتيْن 65 ـ 100.

في المجالات الاجتماعية والمجازية والمحادثية أو أعمال القول، ترتبط بشكل حميم ببنية موازية في تجربتا الجسدية (المسمّاة تجربة فيزيائية).

ثالثاً: لقد عرضنا، تجريبيا، إلى وجود بنية استدلالية في الميدان المجازيّ المرتبط بالعوامل الجشطلتية لتجربة القوّة الفيزيائية وعوائقها. إنّ معنى الفعل يجب في العالَم المجازيّ، كما رأينا ذلك، يشمل خطاطة الإلزام، حيث تحرّك قوّةٌ مّا موضوعا طوال طريق. في المجال المعرفيّ، هذه هي مجرّد نموذج استدلاليّ، حيث إذا كان شيء ما يجب أن يكون صحيحاً، فإنّنا مجبرون على الاستدلال على أنّه لا يوجد استنتاج آخر.

هكذا نعود من حيث انطلقنا، مع أشدّ مفاهيم الجهةِ «منطقيَّةً» كما تنشأ في الاستدلال. وفي ما يلي نهتمّ بنماذج استدلالية هامّة تتأسّس على خطاطات القوّة.

النماذج الاستدلالية لجشطلتات القوّة

اقترح علينا جونسن في نهاية الفصل السابق[1] بعض الاقتراحات التي تتعلّق ببعض نماذج الاستدلال التي يجب أن تتأسّس تجريبيّا في خطاطات التضمُّن. وإنّ استغلال الخطاطات غير قضويّة وامتداداتها الاستعارية، يوفّر بديلا للرأي القائل بأنّ «جوهر العقلانية فقط هو الذي تكون له بنية شكلية ما قبلية». قد تكون هناك بنى عقلانية مسبقة، لكنّنا لا نحتاج إلى أن نقبل هذا

(1) المقصود بذلك هو الفصل الثاني وعنوانه «انبثاق المعنى عبر البنية الخطاطية» ويقع بين الصفحتين 18 ـ 40، من كتاب جونسن، انظرْ أعلاه.

ببساطة على أنّه أساس لا يمكن أن يُوضَع موضع مساءلة. وكي أواصل اقتراحي أكثر، أودّ أن آخذ بعين الاعتبار تشكيلةً ممثِّلةً من التوافقات في منطقٍ جِهِيٍّ يبدو أنّها تتأسّس على خطاطات القوّة.

تتضمّن فروعُ المنطق الجِهِيّ التقليديّ دراسةَ الوجوب والإمكان منطقيّا وأخلاقيّا ومعرفيّا. وكما رأينا ذلك، فقد بيّن تالمي وسويتسر أنّ مثل هذه المفاهيم الجِهِيَّة تُفهَم تحت عبارات القوى كما جرّبناها في إدراكاتنا الجسدية وأعمالنا. وكلّ عالَم من العوالم المنطقية الجِهِيَّة يشتمل على ضروبٍ من القوّةِ مُوافقةٍ له: قوّة المنطق والقوّة الأخلاقيّة وقوّة الرأي. ولْننظر في الضرورة المنطقية كما تُفهم بعبارات قوّة المنطق.

أن نقف خلف فهمنا للضرورة المنطقية، يعني أنّ قوّة المنطق تغمرنا. وكما بيّنّا ذلك في الفصل الثاني، فإنّ القضايا محدّدة بمحلاّتها. إذ تحملنا قوّة المنطق من محلٍّ قضويٍّ إلى آخرَ، دافعةً إيّانا إلى النتائج. من هذا، فإنّ البديهية الأساسية لمنطق الضرورة المنطقية، هي كما يلي:

o ق ق («إذا كانت ق ضرورية منطقيا، فإنّ ق صحيحة».) إذا كانت قوّة المنطق تعمل لتحريكك إلى «مكان» مّا، فإنّك تغادر ذلك المكان.

توافُقًا مع ذلك، فإنّ الإمكان المنطقيّ هو غياب أيّ عائق يعوق الطريق نحو موقعٍ مّا. يعني ذلك أنّ شيئا مّا يكون ممكنا منطقيّا، إذا لم يكن ثمّة شيءٍ يحول بيننا وبين الوصول (الاتجاه نحو) تلك النتيجة. إذا فهمنا النفيَ بعبارات خطاطة المحتوِي (لا- ق تقع

خارج الفضاء المحدّد الذي يُعرِّف ق)، فإنّ العلاقة الحدسية بين الوجوب والإمكان، تعقب ذلك مباشرة:

o ق (ق) «إذا لم يكن من الضروريّ منطقيّا أن تكون ق كاذبة، فإنّه من الممكن منطقيا أن تكون ق صادقة».) وهذه هي نتيجة فهمنا للوجوب بعبارات القوّة المهيمنة والنفي بوصفها محلاًّ خارج الفضاء المحدّد. انظر ما الذي يعنيه ق في الميدان الفيزيائيّ: إنّه يوافق المنطقة المحدّدة حيث توجد قوّة مهيمنة تؤدّي إلى المنطقة التي توجد خارج الفضاء الذي تحدّده ق. أمّا ق فيضعنا خارج المجال المحدّد حيث تعمل مثل تلك القوّة، وتتركنا توافقا مع ذلك في مكان حيث لا توجد قوّة مهيمنة تحول بيننا وبين التحرّك نحو ق. وهذه هي المنطقة التي يحدّدها ق.

وتشكّل هذه العلاقات المنطقيّة أسس كلّ حسابات الوجوب المنطقيّ. وتختلف البديهيات الأخرى من نظام إلى آخر. فضلا عن ذلك، فإنّ البديهيّات يمكن أن تختلف عندما ننتقل من الوجوب والإمكان المنطقيَّيْن إلى الأخلاقيَّيْن إلى المجازيَّيْن. من ذلك أنّنا في المجال الأخلاقيّ، ليست القوّة الأخلاقية مهيمنةً، ومن ثمّة فإنّه لا يمكننا أن نفعل ما ينبغي علينا فعله دائما. لكن مهما كانت طبيعة القوّة بالنسبة إلى عالَم مخصوص، يظلّ فهمنا الوجوبَ في عبارات القوّة سواء في المجال المنطقيّ أو الأخلاقيّ أو المجازيّ.

والحاصل أنّنا الآن في وضعية بداية تفسير كيف أنّ مفهومنا للعقلانية المجرّدة (المنطقية الخالصة) يجب أن يتأسّس على تفكير ملموسٍ يستخدم نماذج الصورة الخطاطية وامتداداتها الاستعارية.

إنّ أعمال تفكيرنا وتأمّلاتنا ليست مستقلّة بشكل كامل عن البُعد غير القضويّ لخبرتنا الجسدية. بوسعنا أن نقوم بالتجريد بعيدا عن هذا الأساس التجريبيّ، لذلك فإنّه يبدو أحيانا وكأنّنا نشتغل فقط ببنى ما قبلية لفِكْر خالص: ومع ذلك، فإنّ الحدّ الذي يمكننا أن نُصبغ عليه دلالةً من هذه البنى الشديدة التجريد هو الحدّ الذي يجعلنا نربطها بمثل تلك البنى الخطاطية إذ تصل بين تجاربنا الدالّة.

قائمة المراجع المذكورة في المتن:

- Austin (John Lingshaw), 1975, How to Do Things with Words, 2d ed. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

- Johnson (Mark), 1987, The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination and reason, The University of Chicago Press.

- Lakoff (George), 1987, Women, Fire, and Dangerous Things: What Our Categories Reveal about the Mind, Chicago, and University of Chicago Press.

- Lakoff (George) and Johnson (Mark), 1980, Metaphors We Live By, Chicago: University of Chicago.

- Pylyshin (Zenon), 1981, «The Imagery Debate: Analogue Media vs. Tacit Knowledge»,

Psychological Review, no. 1.

- Reddy (Michael), 1979, «The Conduit Metaphor», in A. Ortony (ed.) Metaphor and Thought, Cambridge University Press.

- Searle (John), 1969, Speech Acts, Cambridge University Press. - Sweetser (Eve), 1984, Semantic Structure and Semantic Change: A Cognitive Linguistic Study of Modality, Perception, Speech Acts, and Logical Relations. Doctoral dissertation, University of California, Berkeley.

- Talmy (Leonard), 1985, Force Dynamics in Language and Thought. In papers from the twenty-first Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society. Chicago, Chicago Linguistic Society.

لفظ «القوّة»

بين نظريّة الأعمال القوليّة والعلوم المعرفيّة

تمهيد: مصطلح القوّة: مدخل نظريّ

يجد الباحث استعمالات مختلفة لمصطلح «القوة» باختلاف سياقات استعمال هذا المصطلح، إذ نجده في العلوم النظرية كالرياضيات وفي الفيزياء وفي العلوم التطبيقية كالسياسة والعلوم العسكرية. . . فضلا عن استعمال هذا المصطلح في العلوم الدلالية وفلسفة اللغة. فهذه الكلمة شديدة العموم حتى أنّ تحديدها بتعريف جامع مانع يصبح أمرا في منتهى الصعوبة، إن لم يكن متعذّراً.

1) دلالة كلمة «القوّة» المعجميّة، لسان العرب نموذجاً:

رغم صعوبة حدّ هذا المصطلح حدّا وافيا، فإنّه يمكن النظر في أصل الاستعمال اللغويّ لعبارة «القوة». رغم اقتناعنا بأنّ المعنى المعجميّ لا يُعفي من ضبط المصطلح ضبطا علميّا. فإذا نظرنا إلى المعاجم وجدنا أنّها لا تسعفنا بتعريف مضبوط، بل هي تعدّد المعاني المختلفة، من خلال سرد أمثلة واستعمالات متباينة

ومختلفة إن لم تكن متضاربة أحيانا. ويمكن أن نستخرج أهمّ ما أورده أصحاب المعاجم اللغوية من معاني كلمة «قوّة». من ذلك أنّ صاحب «لسان العرب» يشير إلى أنّ القوة «نقيض الضعف»[1] ويعرض آية من القرآن تمثيلا على معنى القوة، هي قوله تعالى: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوّة﴾[2] معلّقاً عليها بقوله: «أي بجدّ وعون من الله تعالى»[3] ويشير ابن منظور إلى أنّ ذلك يكون «في البدن وفي العقل»[4]. ويتعرّض ابن منظور إلى عبارة « شديد القوى» فيبين أنّ قولهم «رجل شديد القوى أي شديد أسر الخلْق ممرّه» ويعلّق على الآية: ﴿وعلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى﴾[5] قائلاً: «قيل هو جبريل عليه السلام». ويشير صاحب اللسان أيضاً إلى أن القوة تطلق على الدين والحجّة، قائلا: « قال عزّ وجلّ لموسى حين كتب له الألواح : فخذها بقوّة، قال الزجّاج: أي خذها بقوّة في دينك وحجّتك»[6].

فالمعنى المعجمي لمادة (ق و ي) لا يقتصر على معناها الفيزيائي، بل يشمل أيضاً الناحية الذهنية والفكرية، وذلك ما نستنتجه من استعمال عبارتي [العقل] و[الحجّة] في هذا السياق.

ونجد في «لسان العرب» معاني أخرى للقوّة:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق وي).

(2) سورة مريم، الآية 12.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق و ي).

(4) نفسه.

(5) سورة النجم، الآية 5.

(6) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق و ي).

ـ القويّ من الحروف: ما لم يكن حرف لين.

ـ القوّة الخصلة الواحدة من قوى الحبل.

ـ القوّة الطاقة الواحدة من طاقات الحبل.

ـ يقال أقويت حبلك، وهو حبل مُقْوًى، وهو أن تُرخيَ قُوّةً وتغيّر قوّة فلا يلبث الحبل أن يتقطّع.

ـ الإقواء في الشعر، أن تختلف حركات الرويّ، فبعضه مرفوع وبعضه منصوب. (أبو عمرو ابن العلاء)

ـ الإقواء في عيوب الشعر، نقصان الحرف من الفاصلة يعني من عَروض البيت، وهو مشتقّ من قوّة الحبل، كأنّه نقص قوّة من قواه. (أبو عبيدة)

ـ الإقواء، اختلاف إعراب القوافي. (أبو عمرو الشيبانيّ)

ـ المُقوي، الذي لا زاد معه. (أبو عبيد)

ـ قال الفرّاء في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعاً لِّلْمُقْوِينَ﴾[1] يقول نحن جعلنا النار تذكرة لجهنّم ومتاعا للمُقوين، يقول منفعة للمسافرين إذا نزلوا بالأرض القيّ وهي القفر[2].

ـ أقْوت الدار، إذا خلت من أهلها.

ـ التقاوي بين الشركاء أن يشتروا سلعة رخيصة ثمّ يتزايدوا بينهم حتى يبلغوا غاية ثمنها [...] لا يكون الاقتواء في السلعة

(1) سورة الواقعة، الآية 73.

(2) جاء في تفسير الزمخشري: «للمقوين، للذين ينزلون القواء وهي القفر. أو للذين خلت بطونهم أو مزاودهم من الطعام. يقال: أقويت من أيام، أي لم آكل شيئاً» الكشاف، مج 4، ص ـ ص 467 ـ 468.

إلاّ بين الشركاء، قيل أصله من القوّة لأنّه بلوغ السلعة أقوى ثمنها.

ـ القاوية هي البيضة، لأنّها قوِيَت عن فرْخها.

فهذه المعاني المعجمية لمادّة (ق و ي) تتنوّع فتشمل ماهو مادّيّ [ما اتصل بمتانة الحبل] وماهو من قبيل المعاملات [المزايدة في سعر السلعة] وما هومن قبيل القول الشعري [الإقواء في الرويّ]. كما تتسع هذه المعاني إلى ما اتصل بالبشر [المُقوي: الذي لا زاد معه] وما تعلّق بالحيوان [القُوَيُّ: الفرخ الصغير] والجماد أيضاً [الأرض القيّ وهي القَفْر].

وسنلاحظ في ما يلي أنّ المعاجم الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية) تختلف في تحديدها لمعاني لفظ القوّة، رغم أنّها لا تسعفنا بالمعنى الاصطلاحيّ الحديث الذي نجده في العلوم الدلالية.

وقبل التطرّق إلى دلالة القوّة في المعاجم الغربية، نهتمّ في العنصر التالي بالدلالة الاصطلاحية القديمة للفظ القوّة انطلاقا من بعض المعاجم المختصّة، مع أنّنا نحدس أنّنا لن نظفر فيها بالمعنى الحديث للفظ القوّة كما وضعته الدراسات العرفانية والدلالية الحديثة، شأنها في ذلك شأن المعاجم اللغويّة العامّة العربيّة والأجنبية.

2) دلالة كلمة «القوّة» الاصطلاحية

إذا انتقلنا إلى الدلالة الاصطلاحية لكلمة «القوّة» وجدنا في بعض المعاجم المختصّة القديمة ما يلي:

ـ القوة تمكّن الحيوان من الأفعال الشاقّة.

وقوى النفس النباتية تسمي قوّة طبيعية.

وقوى النفس الحيوانية تسمى قوّة نفسانية.

وقوى النفس الإنسانية تسمى قوى عقلية.

والقوى العقلية باعتبار إدراكاتها للكلّيّات وتسمّى القوّة النظريّة.

وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية من أدلّتها بالرأي تسمّى القوة العملية.

القوة الباعثة هي قوة تحمل القوة العاملة على تحريك الأعضاء عند ارتسام صورة أمر مطلوب أو مهروب عنه في الخيال فهي عن حملتها على التحريك طلبا لتحصيل الشيء الملتذّ عند المدرك سواء كان ذلك الشيء نافعا بالنسبة إليه في نفس الأمر أو ضارّا تسمّى قوّة شهوانية وإن حملتها على التحريك طلبا لدفع الشيء المنافر عند المدرك ضارّا كان في نفس الأمر أو نافعا تسمّى قوّة غضبية

القوة الفاعلية التي تبعث الانقباضيّ وللتحريك الانبساطيّ على حسب ما تقتضيه القوّة الباعثة.

القوة العاقلة قوة روحانية غير حالّة في الجسم مستعملة للمفكرة وتسمى بالنور القدسي والحدس من لوامع أنواره.

القوة المفكرة قوة جسمانية فتصير حجابا للأفكار الكاشفة عن المعاني الغيبية.

القوة الحافظة هي القوة الحافظة للمعاني التي تدركها القوة

الوهمية كالخزانة ونسبتها إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحسّ المشترك.

والقوة الإنسانية تسمّى القوّة العقلية فباعتبار إدراكها للكلّيّات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية والسلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة في الأمور الجزئية تسمى القوة العملية والعقل العمليّ.

وقال الراغب: القوّة تستعمل تارة في معنى القدرة نحو: «خذوا ما آتيناكم بقوّة» وتارة للتهيؤ الموجود في الشيء نحو أن يُقال «النوى بالقوّة نخلٌ» أي ينتهي لأن يكون منه ذلك.

وقال الحرالي: القوة باطن القدرة من القوى وهو طاقات الحبل الذي يمتن بها ويؤمن انقطاعه[1].

والناظر في هذه التعريفات الكثيرة التي وردت فيها كلمة «القوة» يلاحظ أنها تقوم على ضرب من استدعاء الحدود الفلسفية والاصطلاحات الصوفية لهذه الكلمة.

كما نتبيّن التفريق بين أنواع القوة بحسب نسبتها إلى أصناف الكائنات من إنسان وحيوان ونبات. وقد انصب التركيز على القوة الإنسانية باعتبار أنها هي الأهم إضافة إلى أنها متنوعة كثيرة التفريعات، بخلاف سائر القوى فهي أحادية الجانب.

وعلى هذا، فقد توسع التعريف في باب القوة الإنسانية ليشمل

---

(1) محمد عبد الرؤوف المناوي [ت. 1031 هـ]: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ـ دمشق، دار الفكر ـ بيروت، ط 1، 1990، ص 592.

أنواعا شتى يمكن أن نقترب من منطق التصنيف الذي حكم هذا العرض كما يلي:

ـ القوى العقلية تنقسم إلى فرعين أساسيين:

ـ قوى نظرية

ـ قوى عملية

فالأولى هي التي تتعلق بإدراك الكلّيّات

والثانية تتصل باستنباط الصناعات الفكرية من أدلّتها بالرأي.

وإن لم يصرّح كتاب «التعاريف» بأمثلة على هذا التحديد، فإنّه يمكن اقتراح الفلسفة نشاطا يمثّل الضرب الأول من القوى العقلية، ويمكن ـ بالمقابل ـ اقتراح الفقه نشاطا يمثّل الضرب الثاني من القوى العقلية.

وبذلك يكون مناط التقسيم في هذا المستوى هو طبيعة الاهتمام بالكليات أو الجزئيات.

ولا تخلو التعريفات الأخرى المقترحة من الاشتمال على معاني صوفية إشراقية، تمّ التعبير عنها باعتماد ألفاظ من المعجم الصوفي الاصطلاحي، من قبيل:

«القوة العاقلة قوة روحانية غير حالّة في الجسم مستعملة للمفكرة وتسمى بالنور القدسي والحدس من لوامع أنواره»[1]. أو من قبيل: «القوة المفكرة قوة جسمانية فتصير حجابا للأفكار الكاشفة عن المعاني الغيبية.»

(1) التشديد من عندنا.

وهذه المصطلحات (الحلول، الروح، الحجاب، الكشف. . .) لها مجالها الواسع في الأدبيات الصوفية الإشراقية، كما لا يخفى.

ويعدّ الجمع بين هذين النسقين في التعبير: الحدّ المنطقيّ والاصطلاح الصوفي سمة مميزة للفلسفة الوسيطة أو «الإسلامية».

وتحضر ثنائيات أخرى قارّة في هذه المنظومة المعرفية:

- القوى الشهوانية: لتحصيل الشيء الملتذ عند المدرك

- القوى الغضبية: لدفع الشيء المنافر عند المدرك

واستند المصنّف إلى الراغب الأصفهاني في تقسيم الوجود إلى وجود بالقوة وجود بالفعل، وهو تقسيم أرسطيّ شهير، وضرب على ذلك مثلاً: «يُقال « النوى بالقوّة نخلٌ « أي ينتهي لأن يكون منه ذلك» وعبّر عن ذلك بأنّه « تهيؤ الموجود في الشيء».

والملاحظ في كلام الأصفهاني أنه يجمع بين القوة، في استعمال قرآني والقوة في تصوّر فلسفي أرسطيّ، جاعلا المعنيين قسيمين. فالأول بمعنى القدرة والثاني هو ما أشرنا إليه من التقابل بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل وهو ما سماه « تهيّؤ الموجود في الشيء».

ولعلّه من الطريف أن نذهب إلى مقارنة معنيي «القدرة» و«التهيّؤ» استنادا إلى نظرية تشمسكي التوليدية وخصوصا إلى ثنائيته الشهيرة: الكفاءة والإنجاز (أو القدرة والإنجاز). فكأنّ المعنى الأوّل الذي ذهب إليه الراغب يمكن اعتباره مساويا للإنجاز بالمفهوم التوليدي، أمّا المعنى الثاني فيساوي مفهوم القدرة أو الكفاءة بالمفهوم التوليديّ، أيضاً.

ولعلّ نظرة إجمالية لحدّ القوّة في هذا المعجم المختصّ، تسلمنا إلى القول بوجود خلفيات ثلاث توجّه صاحب الحدّ:

ـ الخلفية الدينية التي تجعله لا يخرج عن مفهوم القوّة كما ورد في النصوص المقدسة ولا يخرج عن التفسيرات المكرّسة لدلالة «القوة» في القرآن الكريم.

ـ الخلفية الفلسفية الأرسطية وتظهر عبر مفاهيم الوجود بالقوة والوجود بالفعل وغيرها من الثنائيات التي اعتملت في السياق الفلسفي اليونانيّ.

ـ الخلفية الصوفية والتي تبلور فيها مفهوم القوة بشكل ينمّ عن انفتاح على التأويل الرمزي لهذا المفهوم وفق استعمال مخصوص.

ولعله يصحّ لنا الزعم بأنّ دراسة حدّ القوّة يُسلمنا إلى ملاحظة ما يعتَوِر الدوائر البيانية (الرؤية الدينية) والعرفانية (الرؤية الصوفية) والبرهانية (الرؤية الفلسفية) من تقاطع بينها باعتبارها تشكيلات مترامية لنسيج المنظومة المعرفية العربيّة الإسلامية.

ولكن اللافت أنّ المعنى الحديث للقوة في إطار النظرية الدلالية لا حضور له في هذه المدوّنة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدلّ على تباعد الشقّة المعرفية والإبستيمولوجية بين السياقين القديم والحديث، خاصة وأنّ الثورة المعرفية التي دشّنتها اللسانيات في مطلع القرن العشرين قد تغذّت بثورات معرفية أخرى جرت في سائر العلوم الإنسانية والصلبة على مدار القرن من لسانيات وبيولوجيا وفيزياء ومعلوماتية وغيرها، بما مكّن من تغذية التفكير اللغوي بمباحث جديدة وبمناهج طريفة.

3) القوّة في اصطلاح النظريات الدلالية المعاصرة

قبل مباشرة النظر في مفهوم القوّة في النظريات الدلالية المعاصرة يمكن التنبيه إلى دلالة هذا اللفظ في المعجم العامّ للغتين حيّتين الإنجليزية والفرنسية: ويمكن أن نعتمد على معجم أكسفورد الإنجليزي وروبير الصغير الفرنسي لأداء هذه المهمّة.

أ ـ لفظ القوة في معجم أوكسفورد الإنجليزي (Oxford advanced learner's dictionary of current English):

يذكر مدخل (Force) في هذا المعجم جملة من المعاني مرتّبة على النحو التالي:

1 ـ العمل العنيف: عمل فيزيائيّ عنيف يُستعمل للحصول أو لإنجاز شيء، نحو قولك لقد تمّ تخليص الرهائن دون اللجوء إلى القوّة. أو كقولك لقد احتوى الإنذار الأخير التهديد باللجوء إلى القوّة العسكرية. أو كقولك لقد أُخذ المشاغبون بالقوّة. أو قولك سنحقق مطالبنا بالإقناع أكثر من استعمال القوة.

2 ـ القوّة الفيزيائية: القوة الفيزيائية لشيء ما كما في ضرب شخص مّا لآخر. قوّة الضربة / الانفجار/ النزاع. كقولك دخل المركز التجاريّ بكل قوّة في تحطيم الأسعار.

3 ـ الأثر الكبير: الأثر الكبير أو المفعول القويّ لشخص مّا. كقولك لقد تأكّدوا من قوّة حُجّته. أو كقولك تحكّم في نفسه برغبة قويّة جازمة. أو كقولك إنّها تتكلّم بقوّة وبتروٍّ.

4 ـ قوّة شخص أو شيء ما: شخص أو شيء له قدر كبير من

القوّة أو التأثير: القوى الاقتصادية، قوى السوق. قوى الخير وقوى الشرّ. ويُقال زيد هو القوة المحرّكة (= أي هو الشخص الأكثر تأثيرا) وراء المشروع. إنها تتمتع بقوة يُحسب لها حساب (أي إنّ لها قوّة كبيرة وتأثيرا عميقا ويجب أن تُعامَل بجدّيّة). أو كقولك إنّ توسّع تعليم أعلى يجب أن يكون عملةً قوية.

5 ـ النفوذ: سلطة شيء مّا، نحو قولك هؤلاء الأدلّة لا يملكون قوّة القانون، أو كقولك حكمت المحكمة بأنّ هذه الإجراءات تتمتع بالقوة في القانون البريطانيّ.

6 ـ مجموعة أشخاص: مجموعة أشخاص انتظموا لتحقيق هدف مّا، نحو قولك عضو في قوة البيع، أو نسبة كبيرة من القوى العاملة (كلّ الناس الذين يعملون في مصنع معيَّن، أو منطقة معيّنة، إلخ.)

7 ـ الأمن: مجموعة من الناس تلقّوا تدريبا لحماية أناس آخرين، عادة باستخدام السلاح. نقول عضو في قوى الأمن. ونتحدّث عن قوى الحكومة أو الثوّار. ونتحدّث أيضاً عن قوّة المحافظة على السلام.

8 ـ القوى: الجيش، جيش البرّ وجيش الجوّ.

9 ـ الأسلحة والضبّاط الذين تعتبرهم الجيوش شيئا جاهزا للاستعمال، ويقال القوى النووية الاستراتيجية.

10 ـ الشرطة: قوّة الشرطة، كقولك لقد التحق بالقوّة منذ عشرين سنة خلت.

11 ـ الفيزياء: عنصر يتسبب في تحريك الأشياء نحو طريق خاص. نقول يمارس القمر قوّة على الأرض. ونتحدّث عن قوة الجاذبية والقوة المغناطيسية وعن القوى النابذة.

12 ـ قوّة الريح: وحدة لقيس سرعة الريح.

ب ـ لفظ القوة في معجم روبير الصغير الفرنسي (Le petit Robert):

إنّ النظر في مدخل (Force) يُسلمنا إلى الوقوف عند المعطيات التالية:

I ـ قوة شخص ما:

1 ـ القوة هي قوة عمل فيزيائي (لكائن ما ، لعضو ما): قوة الأسد، القوة العضلية

2 ـ القوة هي طاقة الفكر، القدرات الذهنية والنفسية. يقول سواريس (Suarès) «علم المهندسين هو الذي يمارس قوّة الفكر». ويقول بوالو (Boileau): «واحتكمْ طويلا إلى فكرك وإلى قوّتك». وبالمعنى الأخلاقي، تدلّ القوّة على الوعي والشجاعة والتصميم والطاقة والإرادة والعزيمة، يقول رولان (R. Rolland) «لقد كانت تتمتّع بقوّة، كان يلزم الآخرون إزاءها الصمت».

II ـ قوة مجموعة ما أو شيء ما:

1 ـ القوة هي السلطة والنفوذ، نحو قوة الكنيسة أو قوة الحزب. القوة العسكرية لبلد ما، وبتوسّع في المعنى يقال القوة العامّة: وهم الأعوان الذين يسلّحهم النظام، نحو الشرطة. القوة

المسلّحة، هي القطعان. وظهرت عبارة القوّة الضاربة سنة 1959، وهي مجموع الوسائل العسكرية الحديثة (صواريخ وأسلحة نووية) التي تستهدف سحق العدوّ بسرعة. وظهر معنى مجازيّ للقوة سنة 1961، هو قوى الردع ، بمعنى السلطة والقوة والقدرة.

2 ـ القوى هي مجموع الجيوش، كقولك القوى الفرنسية المسلَّحة، أو القوة البحرية أو الجوّيّة، وقد ظهر هذا المعنى الأخير سنة . 1939 والقوّة البرّيّة المضادّة للأسلحة الجويّة. ويقال جمّع القوى وركّزها. ويقال قوة الشرطة وقوى النظام (في اللغة النظامية، هي قوى الشرطة والجندرمة المتدخلة في حالة الفتنة والفوضى). وبتوسّع في المعنى يقال قوى سياسية ونقابية ويُتحدَّث عن «التقريب بين قوى المعارضة».

3 ـ القوة هي مقاومة شيء ما، بمعنى المقاومة والصلابة والشدّة. فيقال جدار قويّ وعمود قويّ. ويوجد معنى خاصّ ركيزة مقوّية وهي قطعة من بنية الهيكل تعمل رافدةً للباب ذي العوارض الطويلة.

4 ـ القوّة هي الضغط أو قدرة شيء ما على العمل، وهي صفة من هو قويّ (في المعنى III للقوّة). يقال قوّة الريح، قوة الضربة، قوة الصدمة، تخفيض قوة الصوت، قوة الحامض، قوة الدواء، بمعنى فاعليته ونجاعته. وبالنسبة إلى الأشياء المجرّدة، يقال قوة الشعور، قوة الرغبة، بمعنى جموحهـ(ا) وشدتهـ(ا)، بل قد يعني عنفه، تقول كوليت (Colette) «أن تفقد الرغبة قوتها هو أن تفقد العضلة مرونتها». ويتحدث عن قوة الحجة وقوة الفكرة، يقول غرين (Green) هنا «للكذب قوّة مثلما أنّ للحقيقة قوّة».

5 ـ القوة، في علم الطباعة، قوة السمك بالنسبة إلى الحرف أي المقدار الذي يضبط ويقاس به بدقة.

III ـ القوة هي القدرة على التحكّم، وقد ظهر هذا المعنى في القرن السابع عشر.

1 ـ عند الحديث عن شخص أو مجموعة، يتمّ استخدام القوة والليونة بشكل تداوليّ. الخضوع للقوة. قوّة العدالة والحقوق، يُنسب إلى بسمارك (Bismarck)قوله «القوة تنمح الحقوق»[1]. تهدّد الحكومة باللجوء إلى القوة (باستخدام قوى الشرطة والقوّة العامّة، انظر أعلاه II). وضربة القوّة هي القدرة على الإجبار التي يوفّرها التفوّق العسكريّ. وتدلّ عبارة اختبار القوّة على فقدان كلّ أمل في المصالحة بين طرفيْن. أمّا الدار المركزية للقوة، فهي سجن الحكومة الذي يسجن فيه المحكوم عليهم بالأشغال الشاقّة.

2 ـ قوة شيء ما هي كونه لا يُقهَر. قوة البداهة، هي القوة التي ننحني تجاهها. وفعل شيء ما بقوّة العادة، أي بشكل آليّ. وقوة الأشياء هي الضرورة التي تنتج عن وضعية ما، يوقل روسّو (Rousseau) «تحديدا لأنّ قوة الأشياء تميل دائما إلى إزالة المساواة، فإنّ قوّة التشريع يجب أن تنحو دائما نحو ضبطها». وقوّة القانون هي كونه إلزاميّا. وعبارة القوة العليا، في المصطلح القانونيّ، تعني حدثا غير متوقّع لا يُقهر ولا يمكن تلافيه والذي يحرّر[نا] من التزام ما.

3 ـ عبارة بالقوة، تُستعمل في استخدام الجهد لتجاوز مقاومةٍ.

---

(1) ولعلّه يذكرنا بقول جمال عبد الناصر رئيس مصر الراحل «ما أخذ بالقوّة لا يُستردُّ إلاّ بالقوّة».

من ذلك إدخال شيء في شيء بالقوة. أو أخذ شيء أو انتزاعه من شخص بالقوة، يعني افتكاكه منه. وقولك سيذعن من تلقاء نفسه أو بالقوّة، أي طوعا أو كرها.

IV ـ مبدأ عمل فيزيائي أو أخلاقيّ.

1 ـ القوة هي الطاقة، العمل. وهي كلّ علّة قادرة على تغيير شكل جسم أو تحويل حركته أو اتجاهه او سرعته. الميكانيكا (أو علم الحِيَل، كما كانت تُسمّى قديما) هي علم توازن القوى والحركات التي تتولّد عنها. وتمثيل الشعاع الموجّه لقوّة ما (اتجاه، وجهة، نقطة تطبيق، كثافة). أمّا قوّة العطالة، فهي المقاومة التي يُبديها جسم متحرّك إزاء ما (أو من) يحاول تحريكه. وفي المعنى الفيزيائي المختصّ نجد أنّ القوّة تساوي حاصل ضرب كتلة جسم في التسارع الذي يتعرّض له ذلك الجسم (F = mr). أمّا القوة الحيّة لجسم ما فهي حاصل كتلة جسم مضروبا في مربّع سرعته. وتوجد القوة النابذة مقابل القوة الجابذة. وتوجد قوة المنطاد الصاعدة. وتعتبر (erg) وحدة قيس القوة في نظام (C.G.S) أمّا وحدة القيس في نظام (M.K.S.A) فهي النيوتن (newton). وتتقابل قوى الاتصال مع قوى الحقل الواقعة عن بعد. ويمكن الحديث عن خطوط قوة حقل كهربائي أو مغناطيسي. ومجازيا، يقال خيوط قوة أثر ما. ويُتحدّث عن قوى الجاذبية، الكهرومغناطيسية، النووية. وكذا عن قوة التوليد الكهربائي. وفي مجال الكهرباء، نتحدّث عن إيصال القوة الكهربائية إلى البيت.

2 ـ مبدأ للعمل، وعلّة للحركة وللتغيير. يقول بوفون (Buffon) «إرادتنا هي قوّة تقمع كلّ القوى الأخرى». أمّا الأفكار القوّيّة، فهي آراء أو أفكار قادرة على التأثير في تطوّر كائن أو

وطن أو حِقْبة. وقد يقال قوى عمياء، غامضة، خفيّة عن الأنظار، عن القدَر. ومجازيّا، يقال قوّة من الطبيعة، عن شخص يتميّز بحيويّة لافتة.

V ـ بقوّة، أي بغزارة، كثيرا. يقول رونسار (Ronsard) «ألا ترى الدم يقطر بقوّة». ويقول كوكتو (Cocteau) «بقوّة اللذّة، تفسد سعادتنا».

هكذا نلاحظ أنّ المعجم الفرنسيّ يقدّم لنا مادّة غزيرة تتعلّق بلفظ (القوّة) في مختلف سياقاتها المادية والمجردة، العلمية واليومية، الحقيقية والمجازية. فضلا عمّا يوفّره من شواهد، وتواريخ لبداية ظهور بعض الاستعمالات المخصوصة لهذا اللفظ دالاّ على معنى معيّن. وهي مادّة تساعدنا على استخلاص جملة من النقاط، يمكن إجمالها في ما يلي:

1 ـ ليس من الغريب أن يتجاذب معنى القوّة ميدانان تُعدّ هذه اللفظة مفضَّلة فيهما، ونعني علم الفيزياء من جهة والمجال العسكري من جهة أخرى.

2 ـ رغم كثرة المعاني وتنوّعها إلا أنّ الحديث عن القوة في المعنى الفلسفي القديم غير موجود والسبب في ذلك أنّ اللفظة المعبّرة عنه في الفرنسية ليست (force) بل هي لفظة (puissance) والتي تترجم هي الأخرى بالقوة في اللغة العربيّة.

3 ـ لم نجد ذكرا للقوة في استعمالاتها ضمن العلوم العرفانية أو الدلالية الحديثة، وهذا ناجم عن كون المعجم غير مختصّ في اللسانيات من جهة، ولكون هذا المصطلح لم يدخل إلى اللغة الفرنسية بهذا المعنى إلاّ حديثا.

هكذا نلاحظ أنّ المعاجم الأجنبية تمدّنا بقائمة طويلة لاستخدام لفظ القوّة في سياقات كثيرة ومتنوّعة، ورغم اشتمالها على استعمالات في نطاق علوم نظرية وتطبيقية كثيرة، فإنّ الباحث لا يجد، من بين هذه المعاني التي توفّرها تلك المعاجم العامّة، ما يشرح الدلالة الاصطلاحية للفظ القوّة في النظريات الدلالية والعرفانية المعاصرة، لذلك ينبغي أن ننظر في الكتب المختصّة التي ورد لفظ القوّة مستعملا فيها مؤدّيا الدلالة الاصطلاحية التي يتوفّر عليها.

لفظ القوة في القرآن

دراسة دلالية

تمهيد

إنّ دراسة القوّة لا يمكن أن تغفل النصّ القرآنيّ باعتباره مدوّنة قد اشتملت على ما يمكن اعتباره الدستور العقائدي والسلوكيّ للمسلمين، فكان لزاما أن ننظر في كتاب الله تعالى باحثين عن سياقات ورود لفظ القوّة في مختلف آيات الذكر الحكيم، ومقارنين بينها لعلّنا نخلص إلى خطاطة عامّة للقوّة في القرآن الكريم.

وقد نظرنا في هذا القسم بدايةً، في ورود لفظ القوّة في القرآن من زاوية إحصائية، لعلّ في تواتر هذه الكلمة ومشتقّاتها ما يساعد على رسم خطاطة مخصوصة للقوّة في القرآن.

وحاولنا أن نستعين، ثانياً، بأقوال المفسّرين في توجيه معاني لفظ القوّة في السياقات المذكورة.

* القوّة في القرآن الكريم

وردت كلمة (قوّة) ستّ وعشرين مرّة في القرآن الكريم، في

حين وردت كلمة (قويّ) ثماني مرّات في صيغة التنكير، على النحو التالي:

1 ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللهِ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ [الأنفال﴾: 52]

2 ـ ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40]

3 ـ ﴿مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 74]

4 ـ ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: 39]

5 ـ ﴿وَرَدَّ اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْراً وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللهُ قَوِيّاً عَزِيزاً﴾ [الأحزاب: 25]

6 ـ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [غافر: 22]

7 ـ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25].

8 ـ ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: 21].

ووردت الكلمة ذاتها معرّفة في ثلاثة مواضع، كما يلي:

ـ ﴿فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ [هود: 66].

ـ ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26]

ـ ﴿اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ﴾ [الشورى: 19].

والملاحظ أنّ كلمة (قويّ) وردت مُردفة بكلمة (عزيز) في سبعة مواضع ووردت مُردفة بكلمة (أمين) في موضعيْن، ومُردفة بعبارة (شديد العقاب) مرّتين كذلك.

وقد ذهب القدامى في تأويل كلمة (قويّ) في الآيات المذكورة مذاهب شتى، من ذلك أنّ الفيروزابادي[1] يذهب إلى أنّ المعنى الأساسيّ للقوّة هو أنّها ضدّ الضعف، ويرى أنّها «قد تُستعمل [. . .] بمعنى القدرة» ويستشهد بالآية ﴿خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة: 93]. ويشير صراحة إلى الاستعمال الفلسفيّ لهذه الكلمة قائلاً «وتستعمل للتهيّؤ الموجود في الشيء، وأكثر من يستعمل هذا الفلاسفة» ويوضّح أنّ هذا الاستعمال على وجهين «أحدهما أن يُقال لِما كان موجودا، فيقال: كاتب بالقوّة، أي معه المعرفة

(1) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت 817 هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح محمد عليّ النجار، بيروت، المكتبة العلمية، [د.ت]، ج 4، ص ـ ص 314 ـ 315.

بالكتابة، لكنه ليس يستعمل. والثاني يقال: فلان كاتب بالقوّة، وليس يعنى أنّ معه العلم بالكتابة، ولكن معناه: يمكنه أن يتعلّم الكتابة».

ويذكر صاحب « بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» أنّ القوّة تستعمل في أربعة أمور: في البدن وفي القلب وفي المعاون من خارج وفي القدرة الإلهية. ويذكر شواهد قرآنية على كلّ ضرب من هذه الضروب، يقول: «ففي البدن قوله تعالى ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصّلت: 15]، وقوله ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف: 95]، فالقوّة ههنا قوّة البدن بدلالة أنّه رغب عن القوّة الخارجة فقال ﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ﴾ [الكهف: 95]. وفي المعاون من خارج نحو قوله: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود: 80]، قيل معناه: مَن يقوى به مِن الجند، وما يقوى به من المال. ونحو قوله ﴿نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ﴾ [النمل: 33]. وفي القدرة الإلهية قوله ﴿إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: 21][1]. ويبدو أنّ الفيروزابادي قد جعل المعنى الجامع للقوّة هي القدرة، وإن كان أشار إلى معان أخرى كالبطش في الأخذ كما في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: 15] والملاحظ أنّه استشهد

(1) يشير محقق الكتاب إلى أنّ الفيروزابادي لم يذكر القوّة في القلب، وبالعودة إلى «مفردات» الراغب الأصفهاني نجد أنّ منها قوله تعالى ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12]، أي بقوّة قلب. انظر بصائر ذوي التمييز،ج 4، ص 315، في الهامش. والملاحظ أنّ الفيروزابادي قد استشهد بالآية ذاتها (مريم: 12) ليدلّ على معنى بجدّ وعون من الله تعالى، وكذا فعل ابن منظور في مدخل (ق و ي) في لسان العرب.

(2) الفيروزابادي، بصائر ذوي التمييز، ج 4، ص 315.

بالآية ذاتها في موضع سابق ليدلّ على معنى قوّة البدن، وأضاف إليها ههنا قوله تعالى ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً﴾ [محمّد: 13]. وذهب في تفسير قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]، إلى أنّ المقصود بالقوّة هنا هي العُدّة[1]. وقد يفسّرها بعضهم بالغلبة، نحو ما يقوله البقاعيّ في تفسير قوله تعالى ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللهِ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 52]، قائلا: «قويّ أي يغلب كلّ شيء ولا يغلبه شيء»[2].

فالملاحظ أنّ المفسّرين لم يُعنوْا ـ في الغالب ـ بالدلالة الصرفية للقوّة بوصفها اسم حدث مقابل قويّ وهي صفة مشبّهة، بل أطلقوا الكلام في بيان دلالة الكلمتين كلتيهما دون التركيز على البعد الصرفيّ، فهو ـ على ما يبدو ـ غير دالّ في هذا السياق.

ولكن لنا أن نلاحظ أنّ إرداف الصفة قويّ بعزيز في القرآن الكريم قد اختصّ بالذات الإلهية، في حين أنّ إردافها بأمين قد حصل بالنسبة إلى نبيّ (هو موسى عليه السلام) في قول إحدى ابنتيْ شعيب عن موسى عليه السلام، قال تعالى ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26] وبالنسبة إلى عفريت من الجنّ، إذ زعم أنّه قادر على نقل عرش بلقيس قبل أن يقوم سليمان عليه السلام من مقامه، قال تعالى ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: 39].

---

(1) برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعيّ (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تح عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ج3، ص230.

من مظاهر القوة في الخطاب القرآنيّ: دراسة عرفانية

تصدير:

وحده القرآن جمع بين دقة التعبير والكلمة المثيرة والعمق الكوسميّ والوضوح الكامل البيّن.

هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، 1999، ص 7.

عند تدبّرنا للنصّ القرآنيّ، نجد ثراء شديدا في مستوى التكثيف الدلاليّ والإيحاء الإيقاعيّ، فضلا عن كثير من المظاهر الحجاجية التي تؤديها الملفوظات القرآنية. وإذا تركنا جانبا القاعدة الأصولية القائلة بأنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وحاولنا أن نباشر سور القرآن من منطلق لغوي بحت، وجدنا أنّ معنى القوّة متواتر بغزارة في القرآن، سواء من حيث الدلالة الحرْفية للقوّة (مادّة: ق/ و/ ي ومشتقاتها)، أو ما يتوفّر عليه النص القرآنيّ من تنويع عجيب في الأساليب والتعابير المجازية التي تعبّر عن معنى القوة.

فمن الجانب الأول، فندرس حضور لفظ القوة في الآيات والسور، واعتمدنا إحصاء هذه المواضع وحاولنا أن نتمثّل خطاطة لغوية أوّلية تحكم حالات ذِكر لفظ القوّة، واقتربنا من رصد ما يشبه المنوال الذي ستجيب له سياقات ورود القوّة في الخطاب القرآنيّ.

أمّا في الجانب الثاني، فنهتمّ بالتنويعات غير الحرْفية لمعنى القوّة، إذ لا تحضر القوة باستعمال (قوي) ومشتقاتها، بل نلفيها

متلوّنة بمظاهر وأساليب شتى، النعوت والأساليب الإنشائية والحروف المقطّعة في أوائل السور والحوار وكسر خطّ الزمن وتناوب الخطابات والالتفات وفعل القول والتنكير والتعريف والجمع والإفراد والاستدراك والعطف والتأكيد والنفي وأوزان الأفعال والجمل التلازمية والاحتباك والتكرار والمتشابه. . .

فهذه الأنواع كلّها قد تجتمع في سورة أو في مقطع من سورة ويمكن للقارئ المؤوِّل (تأويلا لسانيا) أن يقف على تظافرها للدلالة بوجوه مختلفة على قوّة الخطاب فالقرآن يخلو من قرائن الضعف التي قد يُرمى بها الخطاب، وليس هذا القول تمجيديا أو تنزيهيّا على النحو الذي يمكن أن يصدر عن المؤمن، ولكن يمكن الاستدلال على ذلك بإجراء دراسة مقارنية بين أحد نصوص القرآن وغيره من النصوص، وسيتضح الفارق بين النصين جليّا.

يمكن أن ننظر في جزء من سورة الشعراء، نستدلّ من خلاله على كيفية حضور القوة في تضاعيف الأساليب والمظاهر اللغوية عموما:

﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ * وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ *وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 63 ـ 67].

فسياق الآيات وقوع خوف شديد بين أتباع الرسول: ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: 61] فينبغي أن يكون ثمة سند ربّانيّ يثبّت قلوبهم وينقذهم من مأزق لحاق فرعون بهم.

فالآيات تصوّر مشهد هروب من قوّة مادّية طاغية : الكثرة والعتاد وههنا يمكن أن ندرس التقابل بين وزن الفعل (تراءى) في الآية 61 ووزن الأفعال التي تتالت في الآيات اللاحقة المذكورة أعلاه: أوحى ـ أزلف ـ أنجى ـ أغرق، وزن أفعل، وهو يدلّ على معنى قيام الفاعل بالفعل والجعلية في حين أنّ وزن تفاعل يفيد المشاركة، فكأنّ القوة التي كانت تقوم على التبادل (عن طريق الوزن الذي جاء عليه فعل الرؤية تراءى، وعن طريق التثنية التي جاء عليها الاسم الجمعان) قد أُلغيت فيها سمة التبادلية وأصبح الفاعل واحدا واتجاه الفعل واحدا هو الله الحاضر في سياق النصّ عبر ضمير المتكلّم الجمع: أوحينا ـ أزلفنا ـ أنجينا ـ أغرقنا، فالفعل تناول أحوالا دينية (الإيحاء) ومادّية (الإغراق) ونفسية(الإنجاء). وجهات تلقّي للفعل ثلاثة: الإيحاء للرسول موسى والإنجاء لأتباعه والإغراق لأعدائه. فقد توزّع الفعل وفق نظام يوحي بالملاءمة والعدل.

كما يمكن ملاحظة حضور حروف الاستئناف الواو والفاء وثمّ، والتناوب بينها في سياق هذه الآيات:

ـ الفاء: فأوحينا ـ فانفلق ـ فكان

ـ الواو: وأزلفنا ـ وأنجينا ـ ومن معه

ـ ثمّ: ثمّ أغرقنا

لاحظْ أنّ التعاقب الذي تفيده الفاء قد جاء مقترنا بأعمال عظيمة غيّرت مجرى الأمور من انسحاق أمام فرعون وجنوده إلى انتصار وقضاء مُبرم عليهم. فالترتيب الإلهيّ قائم على الإحكام وحسن التقدير.

أمّا العطف بالواو فجاء للمّ شمل المشمولين بالرحمة والإنقاذ، وعدم اقتران هذا الحدث بترتيب خاصّ يدلّ على إطلاق، فهم لم تنقطع عنهم رحمة الله حتى يُرتّب لشمولها إيّاهم نظام تعاقُبيّ معيّن.

وأمّا ثمّ التي تدلّ الترتيب مع التراخي في الزمن، فقد وردت دالّة على أنّ العقاب ليس متسرّعا بل جاء نتيجة طبيعية لفساد في الأرض ومعاداة لأولياء الله، فكان التأخير للعقوبة ترتيبا إلهيا ليكون ذلك عِبرة لمن يعتبر.

وجاء عدد حروف العطف في هذا السياق دالاّ على تنظيم متوازن: ثلاث فاءات وثلاث واوات وثُمّ واحدة. فكأنّ المشهد يتكوّن من أطروحة ونقيض أطروحة وتأليف، كما هو في النظرية الجدلية، أو من مقدّمة كبرى ومقدّمة صغرى ونتيجة، كما هو في القياس المنطقيّ.

ويمكن دراسة تقسيم العناصر التي شملها الفعل الإلهيّ حسب التعبير القرآني في هذه الآيات على النحو التالي:

موسى ـ من معه ـ الآخرين

وهو تقسيم يجعل محور الاهتمام الرسول (موسى) وسائر الناس إما أتباع (من معه) = ناجون، أو عصاة (الآخرين) = معاقبون.

وقد حققت الآيات تناسُبا بين الفريقين عبر وزن كلمتي (الآخرين) و(أجمعين) وجاءت الكلمة الثانية تأكيدا للنجاة، وفي ذلك احتراسٌ من أن يهلك مع المُعاقبين مَن كان في صفّ أتباع الرسول.

ويمكن النظر إلى الصورة البلاغية التي يحقّقها فعل الضرب، في قوله: ﴿اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾

فالملاحظ أنّه، بادئ ذي بد، لا يوجد تجانس بين أداة الضرب والمطلوب ضربُه، هل يُضرب البحر بعصا؟ وماذا ستفعل العصا بالبحر؟ صحيح أنّ الإنسان يستقلّ الخشب ليركب البحر، ولكنه لا يضرب، في العادة، البحر بعصا. وهنا يمكن الربط بين العصا في هذا السياق والعصا في دلالتها الرسالية عند موسى، حيث ارتبطت بأداء وظيفة برهانية على صدق الرسالة التي يحملها هذا الرسول، في واقعة تكذيب فرعون له (مع السحرة). فالأداة هنا ليست عاديّة، ومن ثمّة فإنّ ما هو مألوف من أمرها ينقلب تنفيذا لبرنامج سطّره مُرسِل الرسول.

النتيجة التي حصلت من الضرب، كانت تبعا للفاء التي يسمّيها النحاة الفاءالفصيحة، أي التي تفصح عن المحذوف وتبيّنه وتدلّ عليه (وهو امتثال موسى لأمر الله وضربه البحر بالعصا)، فحدث الانفلاق احتاج إلى تقريب للصورة، وهو ما استدعى التشبيه «فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيم» وهو تشبيه يحقّق تمثيل هيئة القوّة الربّانية التي تجلّت في هذا الانفلاق: إذ تحوّل السائل المائع إلى طود[1] (وهو الجبل العظيم) وقيمة التسوير (كلّ) تجعل الصورة مركّبة ممّا يمكن أن يصل إليه خيال القارئ / السامع من عدد مهول من الجبال العظيمة التي ظهرت.

---

(1) ورد في مادة (ف ر ق) في لسان العرب لابن منظور، يشرح الآية المذكورة: «فانفرق البحر فصار كالجبال العظام وصاروا في قراره».

أمّا فعل (أزلفْنا) فمعناه قرّبناهم من الغرق، أو جمعناهم لأنّ جمعهم تقريب بعضهم من بعض[1] وبذلك يظهر التقابل بين مصيرأتباع فرعون من جمْع على الهلاك، ومصير أتباع موسى من جمْع على النجاة.

ويُلاحظ تناسُب استعمال ثَمَّ وثُمَّ، في سياق متقارب ليحقّق نوعا من التأثير الإيقاعيّ يتمثّل في التجنيس بين ثَمَّ وهي اسم إشارة إلى المكان البعيد بمعنى هنالك، وثُمَّ، حرف العطف الدالّ على الترتيب والتراخي.

ونلاحظ أنّ حرف (أنْ) الذي سبق فعل الأمر (اضرب)، المخفّف من التضعيف، قد جاء في سياق يسبق سرد ما وقع من أمر نجاة موسى وهلاك فرعون، في حين جاء حرف (إنّ) مضعّفا في التعليق على القصّة. وهذا يمكن أن يدلّ على أنّ التخفيف في الأولى لتمهيد القول وتيسيره حتى يسهل سرد القصة أمّا مقام الاستخلاص والعبرة فيحتاج إلى تمهُّل في تأمّل القول، ولذلك نلاحظ تخفيفا في نسق الأحداث من السرعة (عبر العطف بالفاء) إلى النسق الأقلّ سرعة (عبر استعمال ثمّ في نهاية المقطع). وهكذا نجد تناسُبا وملاءمة بين استعمال حروف العطف وحروف التأكيد لبناء المعنى.

ويمكن التعليق على الإيجاز في السرد الذي اتسم به المقطع السرديّ السابق، حتى أنّك لا تستطيع أن تحذف كلمة إلاّ وظهر الخلل الذي لا يمكن سدُّه إلاّ بإرجاعها إلى مكانها؛ بل لا يمكن تغيير كلمة بأخرى، حتى يفسد النظم.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ز ل ف).

تبيّن لنا هذه الآيات أنّ القوّة في القرآن تحضر وفق أنساق كثيرة:

ـ القوّة المادّية، الفيزيائية، الطبيعية: البحر؛ وهو محلّ إيقاع الهلاك بالكفار والنجاة بالمؤمنين.

ـ القوّة الرمزية: الوحي، الأمر الإلهي لموسى بالضرب.

ـ القوّة التعبيرية: صيغ سرد القصة وتنويعاتها في متشابه الآيات للقصّة ذاتها، وذلك عبر السور التي حضرت فيها قصة إهلاك فرعون ونجاة موسى ومن معه.

ـ القوّة النسقية: التحكّم في درجات تصعيد الخطاب وتليينه بحسب السياق.

كما نتبيّن توظيف جميع عناصر اللغة التعبيرية والتصويرية لتؤدّي ما يمكن تسميته وجاهة الخطاب، وهو ضرب من قوّة الخطاب تتظافر فيه الأبعاد الجمالية والاستدلالية والعقائدية والتشريعية والأخلاقية، في تشكيلة لغوية هي نسيج وحدها.

الصيغة والقوّة اللاقولية

لجون لاينز

أشار لاينز في كتابه «علم الدلالة اللساني»[1] إلى أنّ مصطلح الأعمال اللغوية مثير باعتباره يدلّ في المقام الأوّل على حدث الكلام في حدّ ذاته (أي إنتاج ملفوظ شفويّ حقيقيّ) في حين أنّ استعماله في سياق نظرية الأعمال اللغوية هو استعمال أكثر تجريدا. وقد أقام أوستن[2] تمييزاً بين الأقوال الخبرية والأقوال الإنشائية. فالأقوال الخبرية هي أخبار تتمثل مهمتها في وصف الظواهر والمسارات أوحالة الأشياء في الكون. ولهذه الأقوال (أو القضايا التي تعبّر عنها) خاصية تتمثل في كونها يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. أمّا الأقوال الإنشائية، فليس لها قيمة الحقيقة إذ نستعملها لنصنع شيئا ما لا لن نقول إنّ شيئا ما صادق أو كاذب. فجُمَلٌ من قبيل «أُسمّي هذه الباخرة «الحريّة» أو «أنصحك بالإقلاع عن التدخين» هي أقوال لإنجاز ضرب مخصوص من العمل لا يمكن أن يُنجز بشكل آخر، كما أشار إلى ذلك أوستن. وعموما

(1) John Lyons: sémantique linguistique, traduit par Jacques Durand et Dominique Boulonnais, Librairie Larousse, Paris, 1980.

(2) J. L. Austin.

يمكن القول إنّ التمييز بين الملفوظ الخبريّ والملفوظ الإنشائيّ، مثلما تشكّل في الأصل، ينهض على الاختلاف بين قول شيء ما وصنع شيء ما بواسطة اللغة. (وعبارة «قول شيء ما» تعني «إثبات أنّ شيئا ما هو هكذا او ليس هكذا»). وكان من المهمّ بالنسبة إلى أوستن أن يبيّن (أ) أنّ الأخبار أو الأقوال الخبرية، لا تمثّل سوى صنف من أصناف الأقوال التي تتوفّر على الدلالة، (ب) وأنّ الأقوال الإنشائية ينبغي أن تكون موضوع معالجة في المنطق والفلسفة.

وأوستن في هذا يتناقض مع التعريف الضيّق للدلالة الذي يقول به أصحاب المذهب الوضعيّ في المنطق، حيث يروْن أنّ الأخبار القابلة للتحقّق على المستوى الاختباريّ، فقط يمكن أن توفّر على دلالة، وسائر الأقوال تُعتبر عاطفيةً. هذا المعنى الفضفاض «للعاطفيّ» كان متداولا بغزارة على أيّام الوضعية المنطقية لرفض كلّ المزاعم الخبرية الوصفية في ميادين الخطاب نحو الميتافيزيقا باعتبار أنّ تلك المزاعم لا معنى لها. وكان ذلك المعنى أصل ما سُمِّيَ بالأخلاق العاطفية. وقد استُعمل هذا اللفظ كذلك في النقد الأدبيّ والأسلوبية من قبل مختصّين مرموقين مثل ريتشاردز[1] (1925).

فتجنشتين[2]، نفسه الذي كانت له صلات ضيّقة بمؤسسي الوضعية المنطقية، اتجه نحو رفض هذا التمييز التبسيطي بين وظائف اللغة الوصفية والعاطفية لصالح مفهوم التنوّع الوظائفي

(1) I. A. Richards.

(2) Wittgenstein.

للملفوظات اللسانية. فاستعمال اللغة - كما يقول فتجنشتين - شبيه بلعبة علينا أن نتعلّم قواعدها بممارسة اللعبة ذاتها. فنحن لا نصبح ممتلكين لِلِسانٍ مّا بدايةً بتعلُّم مجموعة وحيدة من القواعد الوصفية التي تتحكّم في استعماله في كلّ حالة، ولكن بمشاركتنا في كثير من الألعاب اللغوية المختلفة التي ترتبط كلّ واحدة منها بصنف من السياق الاجتماعي مخصوص ومحدّدة عبر مواضعات اجتماعية مخصوصة. فوصف حالة واقعية (أو افتراضية) للعالَم، ليس سوى إحدى الألعاب اللغوية الكثيرة، التي يتجه أفراد مجتمع معيّن لممارستها، ولمّا كان الأمر على هذه الشاكلة وجب ألاّ تكون لها وضعية تفضيلية في الفلسفة أو في المنطق. إنّ كلّ لعبة لغوية لها منطقها الداخليّ (أو قل نحْوُها حسب فتجنشتين، مع توسيعه لمعنى كلمة «نحو» شيئا ما) ووجب أن يُنتبه إليها بالقدر نفسه مع سائر الألعاب. وفي هذا الإطار العامّ أعلن فتجنشتين مبدأه الشهير، والمثير للجدل، القائل إنّ استعمال الكلمة هو الذي يُكسبها معناها. ودون الدخول في تفاصيل الصلات بين نظرية الألعاب اللغوية عند فتجنشتين ونظرية الأعمال اللغوية عند أستين، يكفي أن نوضّح أنّ كلتا النظريتين تركّز على ضرورة ربط وظائف اللغة بالسياقات الاجتماعية التي تشتغل فيها الألسنة، كما يجب ألاّ نقتصر، في الفلسفة، فقط على صنف الملفوظات الوصفية.

وقد ركّز أوستن على أنّ كثيرا من الجُمل التصريحية (من قبيل «أسمّي هذه الباخرة «الحرّية») تُستعمل في بعض السياقات النموذجية لا لوصف حالة للأشياء توجد بمعزل عن القول، ولكنها جزء أساسيّ لعمل ما يُنجزه المتكلّم. وقد سعى أصحاب المذهب الوضعيّ في المنطق إلى تصنيف أقوال من قبيل القتل شرٌّ والله

جميلٌ ضمن الإخبارات العاطفية المزيّفة وغير القابلة للتحقّق. وسواء أكانوا على حقّ أم لا برفضهم وضعية الإخبار الوصفيّ لمثل تلك الأقوال، فإنّه لا أقلّ من بقائهم على حجب الاعتراف بوجود مجموعة كاملة من الجُمَل التصريحية التي، رغم أنّه لا يمكن أن تكون موصوفة حقّا بكونها عاطفية، يمكن أن تُستعمل لوضع إخبارات.

وقد أجرى أوستن تمييزا ثانياً داخل الأقوال الإنشائية بين الإنشائيات الأوّلية والإنشائيات الصريحة إذ يمكن أن ننجز مثلاً عمل الوعد بطريقتين مختلفتين، في العربيّة كما في الفرنسية والإنجليزية:

(1) سأكون هنا على الساعة الثانية.

(2) أعدك بأنني سأكون هنا على الساعة الثانية.

فالقول (1) إنشاء أوّليّ أمّا (2) الذي يحتوي فعلا إنشائيا (وعد)، فهو إنشاء صريح. ههنا تعرض ملاحظتان فيما يتعلق بهذا التمييز بين الإنشائيات الأوّليّة والإنشائيّات الصريحة.

بدايةً، إنّ كوننا قادرين على استعمال إنشاء صريح أو إنشاء أوّليّ لإنجاز العمل اللغويّ ذاته، لا يقتضي بالضرورة أن تحمل الجملتان المُصاغتان المعنى نفسه. فالإنشاء الصريح ذو معنى أشدّ تخصيصا من الإنشاء الأوّليّ. فإذا قال أحدهم أعد بأن أكون هنا على الساعة الثانية، في المقام المناسب، فإنّه من العسير أن ينفيَ بعد ذلك أنّه أنشأ وعدا. ولكن إذا قال سأكون هنا على الساعة الثانية، في سياق يُقصي كلَّ تأويل غير الوعد، فإنّه من المقبول أن

يثبت أنّ الأمر يتعلّق بإسناد لا بوعد وأنّ تحقيق الإسناد يخضع لعوامل مستقلّة عن إرادته.

من جهة أخرى، تختصّ الإنشائيات الصريحة في العربيّة وفي الفرنسية والإنجليزية[1] بسمات مثل شكل الجملة التصريحية والفاعل المسند إلى ضمير المتكلم والفعل الإنشائيّ مُصرَّفا في المضارع. ولكنها ليست شرطا ضروريا ولا شرطا كافيا للإنشائيات الصريحة. فمن جهة نجد إنشاءات صريحة من قبيل يُرجى من المسافرين استعمال النفَق لتغيير المحطّة، حيث إنّ الفعل الإنشائيّ مبنيّ للمجهول. وهذه، في الغالب، حالة الطلبات والأوامر التي تضعها سلطة غير شخصية أو جماعية. ومن جهة أخرى نجد أفعالا إنشائية مثل «وعد» يُستعمل في المضارع مع فاعل مسند إلى ضمير المتكلّم في أقوال تقريرية. إذ في بعض الأحوال، أعد بأن أكون هنا، يمكن أن يُفهم بوصفه إخبارا. وعموما فإنّه من الممكن، كما بيّن ذلك أوستن، أن نختار حالةً بحالةٍ، بأن نتساءل ما إذا كان بوسعنا إدخال كلمة (hereby) الإنجليزية في القول المعنيّ:

I hereby promise to be there.

أو المركّب التالي (par le présent acte) في الفرنسية:

Par le présent acte, je promets d‘être lâ.

أو المركّب التالي (بهذا العمل) في العربيّة:

---

(1) طبعاً الحديث عن هذه الألسنة الثلاثة فقط للتمثيل ثمّ لأنّها اللغات التي تنقّل بينها بحث لاينز، فقد كُتب بالإنجليزية في الأصل ونُقل إلى الفرنسية وعنها عرّبناه.

بهذا العمل أعد بأن أكون ههنا.

فهي بكلّ اطمئنان، إنشائيات صريحة. وبشكل عامّ، وبقطع النظر عن (hereby) أو عن أشياء مساوية لها في القول نفسه أو في السياق الذي نشأ فيه القول، فإنّ الإنشاءات الصريحة لا تحتوي أيّ تحديد حاسم، على الأقلّ في مكوّنها اللفظيّ، لوضعيتها. وبنيتها النحوية هي بنية الجملة الخبرية، وهو ما يعطيها، حسب أوستن، «مظهرا تقريريا تماماً».

إلى هذا الحدّ تطرّقنا إلى نظرية الأعمال اللغوية، بوصفها ترتكز على التمييز بين قول شيء ما وعمل شيء ما بواسطة اللغة. ولكن أوستن يصل فيما بعد إلى اعتبار هذا التمييز لا يُحتمل. فقول (أو الإخبار عن) شيء مّا يمثل في حدّ ذاته ضربا من الفعل. والأقوال الخبرية أو الإخبارات، ليست سوى ضرب من الإنشاءات، ويمكن لها أن تكون هي أيضاً أوّليّة أو صريحة. إذ يوافق الإخبار الأوّليّ:

(3) القطّ في الشرفة.

إخبارا إنشائيا تصريحيا:

(4) أقول لك إنّ القطّ في الشرفة.

والذي يحتوي على الفعل الإنشائيّ «أقول». وبالمثل، فإنّ الاستفهام الأوّليّ:

(5) هل كلّ المدعوّين إنجليز؟

يوافق الاستفهام الإنشائيّ التصريحيّ:

(6) أسألك هل كلّ المدعوّين إنجليز

ويوافق الأمرُ الأوّليُّ:

(7) أغلِق النافذة!

الأمرَ الإنشائيَّ التصريحيَّ:

(8) آمُرُك بغلق النافذة.

نلاحظ في كلّ هذه الحالات أنّ الإنشاء الصريح له شكلُ الجملةِ التصريحيّةِ النحويُّ، وله معنى أشدّ تخصيصا من الإنشاء الأوّليّ الموافق له.

ويتبنّى أوستن بعد ذلك تمييزا ثلاثيا بين الأعمال اللاقولية وأعمال أثر القول، كما يلي:

(أ) العمل القوليّ هو عمل قول أي إنتاج ملفوظ يتوفّر على دلالة («التلفظ ببعض الأصوات وببعض الكلمات في تركيب معيّن والتلفّظ بها مع «دلالة ما» بمعنى اللفظة المستعمل في الفلسفة: أي مع معنى ما ومرجع ما»).

(ب) العمل اللاقوليّ هو عمل ينجز بالقول شيئا ما. عمل إخبار أو وعد أو إصدار أمر أو طلب أو طرح سؤال أو تدشين باخرة، وغير ذلك.

(ج) عمل أثر القول، هو عمل ننجزه بفضل ما نقوله: جعل شخص ما يعتقد أنّ شيئا ما هو كذلك، إقناعه بالقيام بأمرها، إغضابه، شدّ أزره.

ويبدو حسب تعريف أوستن للعمل القوليّ، أنّ حالات متطابقة شكليا لنفس الضرب من القول تختلف العبارات المكوّنة لها إمّا من حيث المعنى أو من حيث المرجع أو تكون نتاجات مختلفة

للعمل القوليّ، والحال أنّه لو كان الأمر على هذه الشاكلة لانتقض التمييز بين الأعمال القولية والأعمال اللاقولية. وقد كان هذا التمييز ـ كما شكّله أوستن ـ موضوع جدل فلسفيّ، لا فائدة في عرضه ههنا. ونعوّض هذا التمييز بتمييز بين الملفوظات (التي يمكن أن نجمعها بوصفها حالات للنوع نفسه انطلاقا من بنيتها الصوتية والنحوية والمعجمية، بمعزل عن معنى مكوّناتها ومراجعها) من جهة، وأعمال التلفّظ (التي لا ينطبق عليها مفهوم التعريف النوع- الحالة) من جهة أخرى.

إنّ التمييز الذي أقامه أوستن بين الأعمال اللاقولية وأعمال أثر القول، تمييز حاسم، وإن أهملناه في الغالب، أو حذفناه من علم الدلالة النظريّ. وقد اعتبرنا ـ عند معالجتنا المحدودة لمفهوم التواصل وعند امتحاننا لعلم الدلالة المنطقيّ ـ أنّ نقْل معلومة قضويّة من باثّ س إلى متلقٍّ ص، يهدف إلى جعل ص عارفا بشيء لم يكن عارفا به من قبل، أي إنّ الأمر يتعلّق بإضافة قضية معيّنة إلى ما يعرفه ص. وهذا التحليل كافٍ بوصفه كشف حساب لوظيفة اللغة الوصفية. ولكن فضلا عن عدم قدرته على الاهتمام سوى بجزء يسير ممّا نقصده عندما نتحدّث عن توصيل المعلومة، فإنّه لا يُبيّن لنا أنّه عندما ننشئ إخبارا، فإنّ ذلك لا يكون فقط، ولا بالضرورة لتنمية معتقدات المخاطب أو لتعديلها. وقد رأينا أنّ أحوالا لملفوظ من نوع واحد يمكن أن تُستعمل لإنجاز عدد من الأعمال اللاقولية المختلفة، إنشاء إخبارات، تهديدات، أوامر، إلخ. أمّا ما لم نُدخله إلى حدّ الآن في دراستنا لدلالة الملفوظات (ينبغي أن يكون واضحا أنّ الأمر يتعلّق بملفوظات لا بِجُمَلٍ من النظام)، فهو التمييز بين قوّتها اللاقولية وآثار عمل أثر القول

الناجمة عنها، سواء كانت حقيقية أو مطلوبة، وهي، كما يشير إلى ذلك أوستن، مكوّنات مستقلّة عن العمل المعقَّد للتلفّظ، رغم أنّها قد تكون مترابطة، دون أدنى شكّ، في بعض الوضعيات النمطية. ونقصد بالقوة اللاقولية للملفوظ وضعيته بوصفه وعدا أو تهديدا أو طلبا أو إخبارا أو قَسَما، إلخ. ونقصد بآثار عمل أثر القول، تأثير الملفوظ في عقائد المخاطب أو مواقفه أو سلوكه، في بعض الحالات، استتباعاته على بعض الأشياء التي تكون تحت سيطرة ذلك المخاطب. من ذلك مثلاً، إذا قال س لص افتح الباب! فباستثمار ملفوظه للقوّة اللاقولية للأمر أو للطلب (وبإضافة السمات التنغيمية واللسانية الموازية المكتسبة)، يمكنه أن ينجح في جعل ص يفتح الباب. إنّ استعمالنا كلمة «ينجح» يفترض، طبعا أنّ س يرغب في وقوع هذا الأثر المخصوص. فعلينا أن نسهر إذن على التمييز بين الآثار المطلوبة والواقعة للملفوظ. إذ عادة ما يقع الخلط بين الأثر المطلوب تحقيقه بالقول والقوة اللاقولية للملفوظ.

فمن المهمّ جدا التمييز بين الأثر المترتب على القول مطلوبا أو واقعيا من جهة وبين ما سمّاه أوستن الفهم اللاقوليّ من جهة أخرى، أي اعتراف المخاطب بإتمام عمل لاقوليّ. إنّ الفهم اللاقوليّ شرط ضروريّ ولكن غير كافٍ لنجاح المتقبّل في إنجاز العمل المعرفيّ لفهم الملفوظ. ليس شرطا كافيا من جهة أنّ معرفة المتكلم بالبنية الصوتية والنحوية والمعجمية للّسان تتدخّل. فمن الممكن بمعنى ما، وصفُ فهْم الملفوظ بوصفه ردّ فعل معرفيّا من جهة المتقبّل. وردّ الفعل هذا، يتميّز مع ذلك عن الأثر القوليّ الواقع أو المطلوب، وتسميته «ردّ فعل» تنزع إلى إلغاء هذا

التمييز. فإذا قال س لص إنّ شيئا ما هو كذا، فلأنّه يريد أن يجعل ص يعتقد أنّه كذلك، بيدأنّ فهمَ ص للملفوظ مستقلّ عن اعترافه بالأثر القوليّ المطلوب. ومن حقّ ص أن يقول بعد مدّة إنّ س أنشأ إخبارا ولكنه يجهل أنّ س يريد منه أن يعتقد صحّته أو أنّ س يريد أن يحصل على أثر معيّن. بعبارة أخرى، يمكن لص أن يفهم ما يريد س قوله، دون أن يعرف أو دون أن يكون في حاجة إلى أن يعرف لماذا قال س ما قال[1]. إحدى أهمّ النقاط التي هاجمها الفلاسفة بشدّة في نظرية الأعمال اللغوية، تتمثل في ما يبدو أنّ أوستن يدّعيه من كون تحديد قوّة الملفوظ اللاقولية يقتضي بالضرورة مفهوم المواضعة. فقد قال ستراوسن[2] من بعد غرايس[3] بأنّ أعمالا لاقوليّة شديدة الأهمّيّة كالإخبارات والاستفهامات والأوامر هي بالأساس غير متواضع عليها بمعنى أنّها يمكن أن تفسّر فقط بألفاظ «ردود الفعل الطبيعية» التي تقتضي معتقدات واعترافا بالمقاصد التواصلية. وحسب سورل فإنّ « بعض الأعمال على الأقلّ، من قبيل الإخبارات والوعود على سبيل المثال (. . .) يمكن أن تتمّ فقط داخل أنظمة القواعد «التأسيسية» والمواضعات اللسانية المخصوصة التي عندنا في الألسنة الطبيعية

---

(1) نحيل هنا على وضعيات مخصوصة منتقاة بشكل اعتباطيّ. ويمكن أن نبرهن مع ذلك على وجود علاقة رئيسية بين معرفة ما يقوله ملفوظ س ومعرفة ما نريد قوله في العادة عندما ننتج حالةً لملفوظ معيّن ضمن شروط قياسية. وبالطريقة ذاتها لنا أن نعتقد ـ رغم إمكانية الخدعة والكذب (ممّا لا يمكن استثناؤه) في السلوك اللغويّ اليوميّ ـ أنّ التواصل يقوم منطقيّا على مواضعة النزاهة في صلب المجموعة.

(2) Strawson.

(3) Grice

ليست إلاّ تحقيقات تواضعية لهذه القواعد التأسيسية الضمنية». وأقرّ سورل ـ مع ذلك ـ بأنّ هذا يقع « ضمن إحدى أهمّ المجادلات غير المحسومة في فلسفة اللغة المعاصرة». ومهما يكن من أمر، فلن نحاول استباق الجواب.

فقسما هذه المجادلة يقعان ضمن شكل أو آخر من تحليل الدلالة من قِبَل غرايس، بوصفه [أي التحليل] مرتبطا برغبة الباثّ في أن يعرف المتقبّل مقصده بإتمام عمل لاقوليٍّ معيّن.

ما يمكن أن نسمّيه مقصد التواصل أو المقصد التواصليّ للباثّ هو أعقد ـ في الواقع ـ ممّا يبدو للوهلة الأولى. وليس من الضروريّ الدخول في التفاصيل. ما ينبغي ملاحظته، أنّ الدلالة والفهم متعالقان وأنّ كِليْهما يستلزم مفهوم المقصدية: دلالة الملفوظ تستلزم بالضرورة مقصدا تواصليا من جهة الباثّ، وفهم الملفوظ يستلزم بالضرورة معرفة المتقبّل بمقصد الباثّ التواصليّ. ويمكننا أن نجرّد مقاصدنا التواصلية أو مقاصد القوة اللاقولية في نقاشنا لمعنى الجمل أو العبارات التي تظهر. وفي الوقت نفسه، من الضروريّ أن نعرف أنّ الجمل، في كلّ الألسنة، تُلحق ـ انطلاقا من بناها الصوتية والنحوية والمعجمية ـ بالأعمال اللاقولية التي يمكن إنجازها عبر التلفظ بتلك الجمل. لا يوجد تجاوب بين البنية النحوية خصوصا والقوة اللاقولية، ولكنه لا يمكننا القول إنّه بوسعنا أن نستعمل أيّ نوع من الجمل لإنجاز أيّ عمل لاقوليّ. إضافة إلى ذلك نتعلّم معاني الوحدات المعجمية ودلالاتها الصريحة ودلالة المقولات النحوية والتراكيب في الملفوظات الواقعية، وها ما يصل بين كثيير من معاني كلمة (meaning) [= معنى] في اللسان الإنجليزيّ.

وقد لاحظ أوستن ـ في دراسة الأعمال اللغوية- وجود شروط متنوّعة للنجاح، يجب أن يستوفيها العمل اللاقوليّ ليكون تامّا ولكي ينجح. وتتنوّع شروط النجاح بحسب أصناف الأعمال اللاقولية، ولكن يمكن أن نجمعها في ثلاثة أصناف رئيسية، على النحو الذي فعله سورل والذي نقتبس منه عناوينها: الشروط التمهيدية وشروط النزاهة والشروط الجوهرية. فعدم احترام إحدى هذه المجموعات من الشروط يجعل الملفوظ خائبا بشكل خاصّ.

(أ) الشروط التمهيدية: الشخص الذي ينجز العمل يجب أن يكون له الحق أو السلطة للقيام به، وفي بعض الحالات، من الضروريّ أن يكون ملفوظه منتجا في سياق موافق للعمل اللاقوليّ المعنيّ. من ذلك أنّه لا يمكن تدشين باخرة، بالتلفظ فقط بالجملة «أسمّي هذه الباخرة «الحرّيّة»»، مهما كانت وضعية التلفّظ بل يجب أن يكون القائم بالتدشين حائزا على السلطة المناسبة ومن شبه الضروريّ أن ينتج الملفوظ خلال احتفال مطابق بشكل أو بآخر للعادات. فإذا لم تُلبَّ هذه الشروط التمهيدية يكون العمل لاغيا ولا يقع، أو كما يقول أوستن يفشل العمل. وإنّه من الضروريّ أن نفهم أنّ الملفوظات الطقوسية والدينية ليست وحدها التي تحكمها شروطٌ تمهيديةٌ. وحسب أوستن لا يمكننا أن ننشئ أخبارا صالحة إن لم يكن لنا دليلٌ على صلاحية ما نُثبته أو سببٌ للتفكير أنّ المخاطَب يجهل ما نؤكّد له أنّه صحيح.

(ب) شروط النزاهة: إذا كان الشخص الذي ينجز العمل لا يقوم به بشكل نزيه (أي متحلّيا بالعقائد والأحاسيس اللازمة) فإنّ عمله اللاقوليّ لا يصبح لاغيا ولكنه يكون مسؤولا حقّا عمّا يدعوه أوستن بسوء الاستخدام. فإذا أخبر س بخبر يعلم أو يعتقد أنّه كاذب، فإنّه

يكون قد وقع بذلك في سوء الاستخدام، وهو ما نشير إليه بلفظ الكذب، وإذا فعل ذلك أمام المحكمة وقد أدّى القَسَم، فإنّه يكون قداجترح شهادةَ زور. وبالمثل، إذا شكر س ص من أجل هديّة اهداه إيّاها أو خدمة صنعها له، فيجب على س ـ إن كان نزيها ـ أن يبيّن امتنانه لص أو أن يكون مقدِّرا لحركته النبيلة تجاهه. وتوجد طبعا وضعيات، حيث يحمله الأدب على النزاهة، وهذه الوضعيات تحدّدها مواضعات اجتماعية تقريبا، حتّى وإن لم تكن شروط النزاهة الأكثر أساسيةً غير محدّدة. وفي الواقع، لا يُفترض أننا نقول الحقيقة أو نعبّر عن حقيقة مشاعرنا بشكل آليّ[1].

(ج) الشروط الجوهرية: الشخص الذي ينجز العمل مربوط من جهة القوّة اللاقوليّة لملفوظه، ببعض العقائد أو المقاصد. فإذا أنتج بعد ذلك ملفوظا يناقض هذه العقائد أو تصرّف بشكل لا ينسجم مع المقاصد التي التزم بها، أمكن الحُكْمُ على ذلك

(1) من المفيد أن نلاحظ ما يلي: (أ) تَوَافُق كلمات من قبيل «صحيح» أو «فعليّ» مع كلمات مثل «شعور» و«وجهة نظر» و«يقين»، و(ب) استتباعات النزاهة التي لعبارة «dire la vérité» [= «قول الحقيقة»] في استعمالها الجاري في الفرنسية، كما هو الشأن في الإنجليزية بالنسبة إلى «true» و«to tell the truth». فقول الحقيقة لا يتمثل فقط في قول ما هو صحيح، أي التلفّظ بقضية تكون ـ مهما كانت اعتقاداتنا الخاصّة- صحيحةً. لا يمكننا أن نقول الحقيقة بقولنا شيئاً ما صحيحاً دون أن نكون نزهاء ولا أن يحصل قولنا لذلك الشيء بشكل عرَضيّ، وبالمقابل يمكننا أن نقول شيئا مّا صحيحا دون أن نتسم بالنزاهة ولا يقع ذلك بشكل عَرَضيّ ودون أن نقول الحقيقة، مع ذلك . ويمكن لنا أن نبرهن أنّ «صحيح» له معنيان معنى يدلّ فيه قول الحقيقة على حقيقة مشاعرالقائل، ومعنى آخر يكون قول الحقيقة فيه دالاّ على قضيّة يحصل أنّها توافق حالة الأشياء في الكون، وهما من وجهة نظر ما قبل نظرية - معنيان أساسيان أحدهما كالآخر.

الشخص بأنّه مسؤول عن قطع الالتزام التي تعهّد به. فإذا أنشأنا إخبارا ـ على سبيل المثال ـ فإنّنا نلتزم بحقيقة القضية التي عبّرت عنها الجملة الملفوظة. ولا يعني الالتزام بهذا المعنى أنّه يجب علينا أن نعتقد في حقيقة ما نقول، بل إنّ ذلك يعني، أقلّ من كون القضيّة المثبتة هي حقّا صحيحة. إنّ الالتزام مستقلّ عن النزاهة وعن الحقيقة، إنّه ضرب من السلوك المخصوص. وتنكشف طبيعة التزامنا باللامنطق ـ الذي يُعرف هكذا ـ والذي يحصل من إثبات متزامن لقضيتين: من ذلك «كلّ أبناء زيد صُلْعٌ» و«بعض أبناء زيد صُلْعٌ»، وحسب أوستن، فإنّ عدم احترام قاعدة الثالث المرفوع في مناقشة، هو قطعٌ للالتزام يماثل نكث العهد.

وإنّه ليس من الضروريّ أن نتكلّم أكثر هنا عن شروط النجاح. بل من المهمّ، ببساطة، أن نلاحظ أنّ الأعمال اللاقولية الرئيسية(وهذه النقطة مثار جدل في الفلسفة) في مثل هذا التحليل، من قبيل الإخبارات والاستفهامات والأوامر، تخضع لنفس الصنف من الشروط التي تخضع لها الملفوظات الأوضح إنشائيّةً، تلك التي يضعها أوستن، في الأصل، في مقابل التقارير. فما يقترحه أوستن، يُفترض أن يكون نظرية موحّدة لدلالة الملفوظات ضمن نظرية عامّة للنشاط الاجتماعيّ. ونظرية الدلالة عنده، مثل نظرية الدلالة عند فتجنشتين، في كتاباته المتأخّرة، يمكن أن توصف بأنّها نظرية سياقية، بالمعنى الذي توصف به نظريات فيرث[1] ومالينوفسكي[2] بأنّها نظريات سياقية، ولنظرية

Firth (1)

Malinowski (2)

أوستن الفضل في سدّ الفجوة التي طال أمدها بين المقاربات الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية للدلالة. ويمكن أن نضيف إلى رصيد أوستن أنّ نظريته في الأعمال اللغوية قد حافظت على كلّ ما هو مفيد نافع في اللسانيات السلوكية. طبعا ليست نظرية أوستن نظرية سلوكية بالمعنى الضيّق للعبارة، ولكنها بالمقابل لا تتعارض من صيغة موسّعة للسلوكية. وإنّ التمييز الذي أقامه أوستن بين القوة اللاقولية من جهة والأثر الناجم عن القول من جهة أخرى وكذلك تحليله لمختلف مجموعات شروط النجاح، كلّ ذلك يفتح الطريق أمام ضرب من التوسيع هو ضروريّ لمعالجة العيوب الواضحة للمقاربات السلوكية في علم الدلالة[1].

وبعيدا عن هذه المجموعات الثلاث لشروط النجاح المفحوصة أعلاه، فإنّ الأعمال اللاقولية محكومة ومحدّدة بما يمكن أن نسمّيه شرطا عامّا للدلالة. ههنا يتدخل تحليل غرايس للدلالة تحت عبارة المقصد (وهو تحليل لا يتعارض ـ بدوره ـ مع صيغة موسّعة للسلوكية). وحسب سورل فإنّ «المتكلّم يهدف إلى إنتاج أثر لاقوليّ بشكل يجعل السامع يعرف مقصده المتمثّل في إحداث ذلك الأثر فضلا عن كونه يعمل على حصول ذلك التعرّف، بفضل كون دلالة العنصر الملفوظ وإنتاج الأثر المطلوب يلتقيان بشكل تواضُعيّ». فبإنشاء وعد، على سبيل المثال، يفترض المتكلّم أنّ «القواعد الدلالية (التي تحدّد دلالة العبارات المستعملة) هي كذلك بحيث يكون للملفوظ قيمة الالتزام».

(1) إنّ دراسة بنيت (1976) (Bennett) للتواصل اللغويّ من منظور سلوكيّ واسع، مهمّة بشكل خاصّ في هذا المساق.

نقطتان أخريان تشدّان انتباهنا، قبل أن نطرح جانبا هذا النقاش العامّ للأعمال اللغوية لفحص الصلات بين القوّة اللاقولية من ناحية، ومفاهيم الجهة[1] والصيغة[2] من ناحية أخرى. بدايةً، إنّ الأعمال التي اعتبرناها أعمالا لاقولية بسيطة، من قبيل إنشاء إخبار أو وعد، يمكن أن تنقسم إلى أعمال لغوية كثيرة. ولْنفترضْ أننا ننشئ إخبارا لكي نُسند إلى كيان مخصوص خاصّيّةً معيّنةً تدلّ عليها عبارة إسنادية. فمسألة الإحالة على هذا الكيان بواسطة عبارة مرجعية معيّنة هو في حدّ ذاته نوع مخصوص من العمل (بالمعنى الذي كرّسه أوستن للفظ «العمل»). والأمر ذاته ينطبق على الإسناد حيث نسند لكيان معيّن خاصّيّة بعينها. ويمكن أن نعتبر أنّ المحتوى القَضَويّ لجملة مّا (أي القضية التي تعبّر عنها جملة عندما يُتلفّظ بها لإنشاء إخبار) مثل تجريد لعمل قضويّ مخصوص، سيكون هو ذاته توليفا لعمل إحالة ولعمل إسناد.

---

(1) الجهة (Modalité) هي الموقف الذي يتخذه القائل من محتوى كلامه (الحُكْم). فنتحدّث عن جهة متعلّقة بالإمكان: «كتب زيد قصّة / يمكن أن يكتب زيد قصّة»، أو بالوجود: «راسل زيد أبويه / يجب أن يراسل زيد أبويه»، أو بالزمن: «زيد يحبّ ليلى / كان زيد يحبّ ليلى». وقد نعبّر عن الجهة نفسها بصورة مختلفة (مثلاً باستطاعتنا التعبير عن الإمكان بـ: يمكن، قد، يُحتمل، ربّما...). نقلاً عن: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تأليف آن روبول وجاك موشلير، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2003، الثبت التعريفي، ص 265.

(2) الصيغة (mode) هي كلمة اقترضها النحو من المنطق تدلّ على سمة شكل فعليّ يعبّر عن موقف المتكلّم تجاه المسار الذي يشير إليه الفعل (الحاضر، الشرط، الأمر، وغيرها).

ولكن القوّة اللاقولية للإخبار لا يستنفدها محتواه القَضَويّ: فهذا الأخير يجب أن ينضاف إلى العمل اللاقوليّ للإخبار. فكما سنرى ذلك في القسم التالي، فإنّ نفس المحتوى القضويّ يمكن أن ينضاف إلى أعمال لاقولية مختلفة كثيرة لإنتاج أعمال لغوية متمايزة نحو الأسئلة والأوامر والطلبات وغيرها. وتطرح نظرية الأعمال اللغوية عند أوستن ـ في المقام الثاني ـ بالضرورة مسألة ما إذا كان ثمّة حدّ أعلى أو أدنى من عدد الأعمال اللاقولية التي يجب تمييزها في التحليل الدلاليّ للألسنة الطبيعية. ثمّة بضع مئات من الأفعال الإنشائية في الإنجليزية أو الفرنسية[1]. وإنّ نظرية تعالج كلّ الأعمال التي تدلّ عليها هذه الأفعال متميّزة بعضها عن بعض ودون صلات بينها سيكون أمرا غير مناسب البتّة. فهل يمكن تجميعها في عدد محدود نسبيا من الأنواع الرئيسية؟ وفي هذه الحالة، كم هو عددها؟

توجد على الأقلّ ثلاث طُرُقٍ لِطَرْقِ الموضوع:

(أ) دراسة العلاقة بين الإنشائيات الأوّليّة والصريحة، مفترضين أنّ مختلف أنواع الإنشائيات الأوّليّة، (حيث المعنى، كما رأينا ذلك، أعمّ بشكل معياريّ) توافق ضروبا أساسية متميّزة من القوّة اللاقولية. ويمكن في هذا الافتراض، لمعنى الأفعال الإنشائية من قبيل «وعد»، «توقّع»، «أقسم»، «هدّد»، أن يتأتّى من التعديل التركيبيّ لفعل إنشائيّ ضمنيّ أكثر أساسيةً والذي قد تمكّن الألسنة

(1) نحتاج إلى دراسة إحصائية للأفعال الإنشائية في اللسان العربيّ، كي نلحقه بالإنجليزية والفرنسية في انطباق الحُكم المذكور عليه.

من تعجيمه[1] وقد لا تتمكّن من ذلك، حسب الحالة.

(ب) دراسة الألفاظ المستعملة لتقرير جمل من أنواع مخصوصة من الملفوظات. من ذلك انّ ملفوظ س: سأكون هنا على الساعة الثانية، يمكن أن ننقله في العربيّة على النحو التالي: وعد س بأن يكون هنا على الساعة الثانية، وهذا يدلّ على أنّ استعمال الفعل في صيغة المستقبل في جمل من قبيل سأكون هنا على الساعة الثانية، يمكن استعماله لإنشاء وعود. ولعله من المفيد أن نلاحظ في هذا الصدد، أنّه إذا كانت الأفعال التي نستعملها في الإنجليزية والفرنسية والعربيّة لوصفالأعمال اللاقولية، هي في غالبها نفسها التي نستعملها لإنجاز هذا الأعمال نفسها، فإنّ ذلك أمرٌ عارضٌ في البنية المعجمية للألسنة الفردية، بكلّ تأكيد. وإنّه من المفترض أنّه من الممكن (وإن لم يكن ذلك مستجيبا لمبدإ مراعاة المجهود الأدنى[2]) أن يكون ثمّة في اللسان الواحد مجموعتان مختلفتان من الأفعال إحداهما تستعمل لإتمام الأعمال اللاقولية والأخرى لوصفها. وقد يحصل ألاّ يحتويَ لسانٌ مّا أفعالا إنشائية ولكنه

---

(1) التعجيم (lexicalisation) هي عمليّة إكساب الوحدة اللسانية المجرّدة محتوى معجميّا، انظر استعمالاً تقنياً لهذا المصطلح عند: محمد صلاح الدين الشريف: الشرط والإنشاء النحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، جامعة منوبة، منشورات كلّيّة الآداب، تونس، 2002، ج 1، ص 243 وما بعدها. أمّا عبد القادر فاسي فهري فيسمّيها «مَعْجَمَة»، انظر المعجمة والتوسيط، نظرات جديدة في قضايا اللغة العربية، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، 1997، ط 1.

(2) توجد في الأصل عبارة (économie) وترجمتها الحرْفية هي الاقتصاد، ولكننا فضّلنا التعبير عنها بعبارة مراعاة المجهود الأدنى، لأنّها ألصق ـ فيما نظنّ ـ بالسياق اللغويّ، والله أعلم.

يحتوي على وجموعة من العناصر أو السمات التنغيمية أو اللسانية الموازية ذات قيمة إنشائية لتمييز مختلف ضروب الملفوظات الإنشائية بشكل تصريحيّ[1].

(ج) دراسة شروط النجاح المرتبطة بضروب مخصوصة من الأعمال اللغوية وتطوير أصنافية للأعمال اللغوية في علاقتها بالمجموعات الفرعية للشروط التمهيدية، وشروط النزاهة والشروط الجوهرية المشتركة فيما بينها. لقد قلنا، إنّه من الممكن الاهتمام، بهذه الطريقة، بالعلاقات البديهية حدسيا من قبيل تلك الموجودة بين الوعد والتهديد، أو بين النصح والإنذار. ومع ذلك فإنّ تحليل شروط النجاح على حقل واسع بالقدر الكافي من الأعمال اللغوية ليكون تمثيليا، ليس إلاّ في بدايته وإنّه من الصعب معرفة النتائج التي ستترتّب عنه[2].

لم يُقل شيء، بعدُ، عن كونية بعض ضروب الأعمال اللغوية. وإنّه من المعقول أن نفترض أنّ الأعمال اللاقولية التي اعتبرها ستراوسن وغيره أساسيةً (وخصوصا الإخبارات والاستفهامات والأوامر والطلبات) هي أعمال كونيّة، بمعنى أنّها أُنجزت في كلّ المجتمعات البشرية. فقد تستند الأعمال اللاقولية إلى مواضعات بالضرورة. وتوجد مع ذلك أعمال لاقولية يبدو أنّها مرتبطة بمفاهيم شرعية أو أخلاقية مؤسّسية في مجتمعات معيّنة. فعمل

(1) في اللسان الإغريقيّ القديم، مثلاً، يمكن استخدام الشكل nêmé («حقّاً»، «حقيقةً») في القَسَم، فقط أو مع استعمال صيغة الفعل الإنشائيّ hQmnumi («أُقسِمُ»).

(2) لقد طرح أوستن هذه المسألة وأدخل عددا معيّنا من الأقسام العامّة من الأعمال اللغوية.

تدشين باخرة الذي عَرضَه أوستن يُعدّ أحد الأمثلة على ذلك. وعمل أداء القسَم في المحكمة أو تعميد طِفْل في العقيدة المسيحية أو إسناد رتبة جامعيّة، هي أمثلة أخرى. فمثل تلك الأعمال هي في الوقت ذاته تواضُعية وخاصّة ببعض الثقافات. وسنهتمّ، من هنا فصاعدا فقط بالأعمال اللغوية الأكثر جوهريّةً والتي يمكن اعتبارها كونيّةً. وإنّه من المفيد أيضاً أن يبقى راسخا في أذهاننا أنّ هذه الأعمال ترتبط بشروط نجاح من الصنف ذاته الذي تنتمي إليه الشروط التي تتحكّم في أشكال أخرى من السلوك والتفاعل الاجتماعيّ، في نفس المجتمع.

وإنّه من المفيد هنا إدخال مفهوم فعل الاعتقاد. ونعني بذلك أفعالا من قبيل «ظنّ»، «وجد»، «رأى»، وهي أفعال يُمكن أن تُصرَّف في المضارع مع ضمير المتكلّم في العربيّة (في الزمن الحاضر في الفرنسية، والحاضر البسيط في الإنجليزية) «لتعديل أو إضعاف الزعم بامتلاك الحقيقة الذي يقتضيه إخبار خالص وبسيط». إنّ وظيفة تلك الأفعال، على النحو الذي وصفها به أرمسن[1]، تبيّنها جملٌ من قبيل:

(9) إنّه في غرفته، على ما أظنّ.

إنّها مشابهة إن لم تكن مطابقة لما سمّيناه تغيير طبقة الصوت التنغيميّ واللسانيّ الموازي للملفوظات.

فالتشابه بين الأفعال الإنشائية وأفعال الاعتقاد أمر بديهيّ. ويبدو أنّه من المستحسن توسيع تعريف أفعال الاعتقاد التي

(1) Urmson

اقترحها أرمسن، بشكل يجعله تعريفا يحتوي الأفعال الإنشائية الاعتقادية. وتبيّن جُمَلٌ من قبيل:

(10) سأكون هناك على الساعة الثانية، أعدك بذلك.

هذا الاستعمالَ الاعتقاديَّ لأفعال إنشائية. ففي تلفّظ المتكلّم بـ(10)، يضيف إلى القضيّة الأولى - التي بها يُنجِزُ عملَ الوعدِ اللاقوليَّ - قضيّةً ثانيةً تجعل طبيعة ذلك العملِ اللغويِّ تصريحيّةً. فالعبارة العارضة «أعدك بذلك» تؤكّد، دون أن توقِع بالمعنى التامّ للعبارة، التزام المتكلّم (انظر: سأكون هناك على الساعة الثانية، هذا وعْد). وكارتباط الجملة (10) بالجملة (11) نحويّا ودلاليّا:

(11) أعد بأنني سأكون هناك على الساعة الثانية.

ترتبط الجملة (9) بالجملة (12) تماما:

(12) أظنّ أنّه في غرفته.

ويمكن لنا أن نقول أيضاً إنّ الجملة:

(13) أعد بأن أكون هناك على الساعة الثانية.

تساوي دلاليّا إن لم يكن نحويّا الجملةَ (11). أمّا الطريقة التي تترابط بها هاتان الجملتان، من وجهة نظر نحويّة ودلالية، فمُختلَفٌ فيها اختلافا كبيرا. إذ يرى روس[1] (1970) وغيره أنّ كلّ جملة تحتوي فعلاً إنشائياً ضمنيّاً يتوافق مع القول. وقد وضع بنفنيست[2] (1958) التوازي بين الفعل الإنشائيّ وفعل الاعتقاد

(1) J. R. Ross.

(2) Benveniste.

موضع بداهةٍ، بمعزل عن أوستن وأرمسن، إذ يلاحظ بنفنيست الدور غير الوصفيّ لمحدّدات الذاتية ـ أي للوسائل التي يعلّق عبرها المتكلّم على ملفوظه في عمل التلفّظ ويعبّر بها عن موقفه ممّا يقول. إنّ مفهوم الذاتية هذا، كما سنرى، مهمّ جدّا فيما يتعلّق بمشاكل الجهة المعرفية[1] والأدبية[2].

في مقال ملحق، لفت بنفنيست الانتباه نحو ما سمّاها الأفعال المنحوتة[3] ويمكن تعريفها كما يلي: يكون الفعل س منحوتا إذا كان مشتقّا صرفيّا من شكل سـ وإذا كان يدلّ على «إنجاز العمل (اللاقوليّ) الذي ننجزه بشكل نظاميّ عبر نطْقنا بسـ (أو بشيء ما يحتوي سـ)». هذا التعريف كما هو، تنقصه الدقّة، ولكنه كافٍ في حدود سياقنا هذا. ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ سـ شكلٌ يُتلفّظ به عند إنجاز العمل الذي يصرّح به اللفظم س وأنّه توجد علاقة صرفية بين سـ وأشكال س. من ذلك أنّ فعل (salutare) [«سَلَّمَ»] اللاتينيّ، يتصل صرفيّا بالشكل الإسنادي لـ«salus» كما يتّصل بـ Salus! [«سَلامًا!»]، وكذلك الفعل الفرنسيّ remercier [«شَكَرَ»] يرتبطُ صرفياً بـ merci [«شُكْرًا»]، والفعل الإنجليزي to welcome [«رحّب»] يتّصل صرفيّا بالشكل welcome [«مرحبًا»]. إنّ الفعل salutare لا يعني «قول» salus، تماما مثلما أنّ الفعل«remercier» لا يعني قول «merci» والفعل to

(1) الجهة المعرفية: modalité épistémique

(2) الجهة الأدبية: modalité déontique، نسبة إلى الآداب [لا إلى الأدب] أي ما تعلّق بما هو واجب أخلاقيّا، يسمّيها عبد الله صولة «جهات عُرفية»، انظر مقاله «ديناميّة القوّة في اللّغة والخطاب».

(3) الفعل المنحوت: verbe délocutif

هي طريقة welcomeلا يعني قول «welcome» إنّ !Salus لتحيّة شخص باللاتينية، وبالمثل فإنّ !Merci هي طريقة لشكر شخص بالفرنسية، وكذلك !Welcome هي طريقة للترحيب بشخص بالإنجليزية. أكثر من ذلك، فإنّ الفعل ففي كلّ حالة الملفوظ الذي يسمح بالأساس بالاشتقاق الصرفيّ للفعل الدالّ على العمل الأوسع للتحية والشكر والترحيب، هو ملفوظ كان يستخدم نمطيا لهذا الغرض. إنّ المواضعة على التلفّظ بس سابقة لاختراع اللفظم «س»، أو لإضافة معنى «إنجاز العمل المنجز نمطيّا عبر التلفّظ بس» إلى اللفظم السابق في الوجود س. لذا فإننا إلى حدّ ما نرتكز على القول إنّ المعنى الأعمّ «سلَّمَ» تطوّر انطلاقا من معنى أخصّ «قال سلاما!»، والأمرذاته ينطبق على المعاني العامّة لكلّ من «شَكَرَ» و«رحّب» وغيرها.

وإنّه من المهمّ مع ذلك، ملاحظة أنّ الفعل «قال» الذي استعملناه للإحالة على معنى أخصّ لـ «سلّم» لا يعني، وما كان له أن يعنيَ فقط «تلفَّظَ»، وهو ما بوّأه ليحتلّ مكانة أساسية في تحليل الأفعال المنحوتة والإنشائية والصلات التي تنشأ بينها.

ومن نافل القول في المناقشات الفلسفيّة حول اللغة اعتبار أنّ فعل «قال» في العربيّة وفعل «dire» في الفرنسية وفعل «say» في الإنجليزية، وما شاكلها في سائر اللغات، لكلّ واحد من تلك الأفعال معاني كثيرة متميزة. أوستن نفسه (1962، الفقرة92) حلّل عمل القول («بالمعنى التامّ لـ قال»») إلى ثلاثة أعمال متزامنة: (أ) عمل «التلفظ بصوت ما»، (ب) عمل «التلفّظ ببعض المفردات أو الكلمات، أي بأصوات من صنف مخصوص تنتمي إلى معجم معيّن، ضمن بناء معيّن»، (ج) عمل استعمال نتاج (ب) «في

معنى[1] معيّن محدّد بإحالة محدّدة (وهو ما يعطي معا الدلالة[2])». ومن اليسير اعتبار تحليل أوستن ناقصا أو غير دقيق في تركيبته، من الناحية اللسانية (فلا شيء، على سبيل المثال، يحدد لنا في (أ) ما هو الجزء من الإشارة الصوتية الذي يشمله اللفظ غير التقني «صوت»، ومن جهة أخرى لم تقع أيّ محاولة في (ب) للتمييز بين الأشكال واللفاظم[3] والعبارات)، وأخيراً فإنّ المصطلحات الفنّيّة التي أوردها أوستن (وخصوصا «phatique» و«rhème») تنزع إلى أن يكون لها استعمال مختلف تمام الاختلاف عمّا تُستعمَل له في اللسانيات. ومع ذلك فإنّ المقصد العامّ واضح بالقدر الكافي، ورغم محدودية هذه المحاولة، فإنّه يبدو أنّها تسير في الاتجاه السليم. إذ توجد على الأقلّ ثلاثة أصناف من العمل متضمّنة في العمل المعقّد للقول.

أمّا فندلر[4] (1972، الفقرة6) فقد وضع، مثل كثيرين قبله، تمييزا عامّا بين قول شيء ما بالمعنى التامّ للعبارة (وهو ما سنسمّيه من هنا فصاعدا «قال1») وقول شيء ما بمعنى ضعيف للفظ وهو ما «يوافق إجمالا تلفَّظَ أوعبَّرَ أو تكلّم» (ولْنسمّه «قال2»). يلاحظ فندلر أنّ « أيّ عمل لاقوليّ لا يتمّ، إذا كان المتكلم لا يفهم ما يقول، من جهة، وإذا كان لا يقصد أن يحقق ذلك العمل، أي إذا لم يكن يقصد أن يعتبر مخاطَبه أنّه ينجز ذلك العمل، من جهة

(1) المعنى بالإنجليزية sense

(2) الدلالة بالإنجليزية meaning

(3) اللفظم: lexème

(4) Vendler

أخرى» (ص 26). إن مفهوم إنجاز عمل لاقوليّ (أو عمل قوليّ بمعنى «قال1») يقتضي بالضرورة أنّ المتكلم يعلم ويفهم في الوقت ذاته ما يقول (بمعنى «قال2»). ويمكننا أن نحتجّ بأننا كثيرا ما نُحمَّل المسؤولية ، كما في القضاء، عن نتائج لم نقصد إليها من وراء أعمالنا. هذا صحيح ولكنه غير دالّ. فإذا اتُّهمنا بأننا ألغينا وعدا بمقتضى التلفظ بقول لم تكن لنا أيّ نيّةٍ في تقديمه كوعد، فإنّ جرمنا القضائي حاصل بالنسبة إلى مبدأ في منتهى العملية، ألا وهو: نعتبر فردا ما أطلق وعدا إذا أنجز علانيةً عملا يُفسَّر عُرفيّا بأنّه وعدٌ وما لم يكن ثمّة ـ في الوقت ذاته ـ شيء يدلّ على أنّه لا يريد أن يُحمل قوله محمل الجدّ. ولكن أن تُعتبر قد وعدتَ أمرٌ، أمّا أن تعد بالفعل، فذلك أمرٌ آخر[1]. وإذا حددنا بوضوح (أي بطريقة يمكن أن يفهمها كلّ شخص عاقل) أنّ قولنا يجب ألاّ يُحمَل على محمل الجدّ، فإننا بذلك نكون لا فقط غير منجزين للوعد بل لا يمكن أن يُعتبر أننا أنجزنا وعدا أصلا. وما قيل أعلاه عن الوعود، وعموما عن إنجاز الأعمال اللاقولية، يجب أن يُفهم في ضوء هذه الجملة الشرطية. ولا يمكننا دون وعي أو دون قصد أن نقول شيئا ما بمعنى (قال1)، وذلك بقولنا ببساطة شيئا ما في معنى (قال2). أكثر من ذلك، وكما بيّن ذلك فندلر، فإنّ (قال) ذا المعنى (قال2) هو فعل نشاط، في حين أنّ (قال) ذا المعنى (قال1) هو فعل إنجاز: وتنتج عن ذلك حقيقة كون القضية « س يقول. . . 2» في لحظة ما من الزمن ليس لها علاقة تضمينية فيما

(1) ولعلّ الخطاب السياسيّ يقوم على الإيهام بالمطابقة بين هذين الأمريْن المختلفيْن، كما ترى!

يتعلق بحقيقة القضية « س يقول. . . 1» في الوقت ذاته أو في أيّ وقت لاحق.

إنّ هذا التمييز بين (قال1) و(قال2) ليس كافيا كلّ مرّة لحلّ كلّ المشاكل التي يُحسب أنها جاءت لوضع حلّ لها: وهو تمييز غير كاف أيضاً للتفريق بين خطاب مباشر وخطاب غير مباشر من وجهة نظر دلالية[1]. وخارج الأسئلة المتنوعة التي عالجها الفلاسفة بمحاولتهم التعريف بما يتضمنه (قال1) بدقة، يوجد قدر كبير من المشاكل الهامة التي يطرحها تأويل (قال2) وهي مشاكل لم تُدرس دراسة معمّقة. من الواضح أنّه من المهمّ أن نميّز بين طبيعة نموذج الإلحاح في التكرار وطبيعة نموذج الإلحاح في التقليد. إن التكرار والتقليد طريقتان مختلفتان لإنتاج المخاطبات[2]. فعندما نؤكد بحقّ أنّ س قد كرّر قول ص، فإننا نجرّد مجموعة كاملة من الاختلافات الصوتية في الأقوال الإشارات. ونوعية الصوت ليست دالّة حتما في وضع شروط الحقيقة في الجملة « أعادت مريم ما قاله زيد». فإذا طلب زيد من مريم أن تعيد ما قاله فحاولت مريم جوابا لطلبه أن تحاكي نوعية صوته، فإنّ محاولتها تُعدّ في أقلّ الأحوال حشويّةً. وكذا الأمر لو حاولت الإتيان على السمات اللسانية الموازية وحتّى على بعض السمات التنغيمية لقوله. إنّ شروط الحقيقة في القول « كرّرت مريم ما قاله زيد» (عكس شروط

(1) من أجل تعاليق مفيدة وشائقة حول العلاقة بين التراكيب الموافقة لذلك في الخطابين المباشر وغير المباشر، انظر:

Banfield (1973), Partee (1972), Zwicky (1971).

(2) انظر .Lyons (1978)

الحقيقة التي لـ «قلّدت مريم ما قاله زيد») هي تقريبا مطابقة لشروط الحقيقة التي لـ» زيد قال س ومريم أيضاً» (حيث إن س شكل أو قول ـ إشارة والواو تُفهم بمعنى «وبعد ذلك»). ولكنّه من الصعوبة بمكان وضعُ هذه الشروط إلاّ بمرسوم منهجيّ[1]. ولعلّه من الضروريّ في هذا الضرب من طبيعة نموذج الإلحاح أن يحتوي المثالأن من س على الأشكال نفسها مرتّبة الترتيب ذاته. ولكن من النادر أن نفترض إمكان أن يكون الشرط الكافي كذلك؛ بل يعسر أن نحدّد ما إذا كانت توجد مجموعة معيّنة من الشروط الإضافية تسمح بأن نقرّر، في جميع حالات التلفّظ، ما إذا كان الملفوظ: «زيد قال س ومريم كذلك»، مستعملاً للتأكيد قضيّة صادقة. وإجمالا، فإنّ «قال 2» يمثّل مصاعب جمّة قد لا نتوقّعها. وهذا صحيح أيضاً في ما يتعلّق بالتمييز الذي يقيمه الفلاسفة في الغالب بين ما قيل (بمعنى «قال2») والطريقة التي قيل بها ما قيل.

ومهما يكن التمييز بين «قال1» و«قال2» غير دقيق، فإنّه يساعدنا في توضيح طبيعة الأفعال الإنجازية والأفعال المنحوتة وعلاقاتها. ومثلما رأينا ذلك، فإنّ تلفُّظ س بأَعِدُ، لا يمكن أن يكون في حدّ ذاته شرط صدق للقضيّة «س يَعِدُ». ومع ذلك، ولمّا كانت أَعِدُ تشتغل بوصفها صيغةً إنجازيةً يرتبط التلفّظ بها اصطلاحا (في

(1) نقصد بالمرسوم المنهجيّ الإحالة على مسار مقصود من النمذجة التي تمثل جزءا لا يتجزأ من تحليل الوصف اللساني. وتوجد قيود على هذا الضرب من المرسوم في اللسانيات: فالمخاطبون الأصليون يتفاهمون حتى يصل بهم الأمر إلى اعتبار قولين مثالين لنموذج واحد، أحدهما تكرار للآخر. ولكن التنويعات اللهجية والأسلوبية هي من التنوّع الشديد بين المجموعات اللغوية بحيث أنه ليس من الممكن دائما حلّ المسألة على الصعيد ما قبل النظريّ.

ظروف مخصوصة) بعمل الوعد (أي الالتزام تحت طائلة الخزي والاستهجان الاجتماعيّ أو أيّ عقاب آخر، لإنجاز عمل آخر أو تبنّي خطّ سلوكيّ مخصوص)، مثلما أنّ التلفّظ بصباح الخير! مرتبط بعمل التحيّة، والتلفّظ بمرحبا! مرتبط بعمل الترحيب، فإنّ «س قال 2: أَعِدُ» تُعتبر عموما كأنّها تتضمّن «س وعَد». وبالمثل فإنّ « قال س صباح الخير!/ مرحبا! (لـ «ص»)» تُعتبر عموما كأنها تتضمن «س حيّى / رحّب بـ «ص»». فيمكننا إذن أن نبرهن أنّ الاستعمال الإنجازيّ لأَعِدُ سابق على الأقل من وجهة نظر منطقية (إذا لم يكن ذلك من الناحية التاريخية) للاستعمال الوصفيّ للفعل «وَعَدَ» وأنّ انعكاس جهة التلفظات المخصوصة لـ(عبر العمل الحاليّ) أَعِدُ. . . هي نتيجة غير مباشرة لهذا الفعل[1]. ومهما يكن من أمر، فإنّ العلاقة الدلالية بين الفعل اللاتيني المنحوت (salutare) والصيغة الإنجازية (salus!) هي ذات العلاقة، من جهة التمييز بين «قال1» و«قال 2»، الموجودة بين المعنى الوصفيّ للفعل «وَعَدَ» والصيغة الإنجازية أَعِدُ. أمّا كون الصيغة الإنجازية أَعِدُ تحتوي على صيغة ضمير المتكلّم المفرد للفعل الوصفيّ المخصوص (خلافا لسلاما!أو صباح الخير! أو شكرا!) ويمكن أن يُفهم بوصفه حالة انعكاس المسار[2]، فليس بذي دلالة ههنا.

وقد رأينا أنّ أوستين ذهب في أعماله الأخيرة إلى اعتبار كلّ الملفوظات، بما فيها الإثباتات، ملفوظات إنجازية. وبذلك فجزء كبير من الأهمية الأصلية، التي كان يحظى بها إسناد وصف

(1) انظر ديكرو .(Ducrot, 1972: 73 sq)

(2) انظر لاينز .(Lyons, 1978: 1, 4)

«إنجازيّ»، قد زال في التطوّرات اللاحقة لنظرية الأعمال اللغوية. بيد أنّ التمييز بين الإنجازي الصريح والابتدائيّ بقي مثلما بقي التمييز الحاصل بين الاستعمال الوصفي المحض والاستعمال الإنجازيّ لأفعال من قبيل «قال» و«وَعَدَ». وتستوجب منّا هاتان النقطتان تعليقا موجزا.

من العسير أن نحدّد على أيّ قاعدة أجرى أوستين هذا التمييز بين الإنجازيات الصريحة والإنجازيات الابتدائية. قطعا لم نقل بصراحة على وجه الخصوص إنّ الإنجازي الصريح يجب أن يحتويَ فعلا إنجازيّا. (وسيلاحظ القارئ أننا كلّما استعملنا لفظ « الإنجازيّ» اسما في هذا البحث، فإنما يجب أن يُفهم بوصفه اختصارا لـ» الملفوظ الإنجازيّ». ونحن نماثل في ذلك ما فعله أوستين (1962: 6). بعض المختصين يستعمل اسم «الإنجازيّ» اختصارا لـ «الفعل الإنجازيّ»، وهو ما قد يؤدّي إلى الغلط عَرَضيّا)[1]. فإذا حملنا معيار « جعل العمل المنجز الدقيق صريحا» (وهو ما يجب ألاّ نخلط بينه وبين التأكيد أو الوصف) محمل الجدّ[2]، فإنّه من البديهيّ أنّ العنصر الذي يجعل قوّة الملفوظ اللاقولية صريحةً، ليس بحاجة أن يكون فعلا في العادة. ولا يوجد أيّ سبب في الواقع لافتراض أنّ الأفعال وحدها لها

(1) إنّ تمييزنا بين «جملة» و«ملفوظ» لا يوافق تمييز أوستين، الذي يجعل الجمل أقساما فرعية من الملفوظات. فلن نعود إلى مفهوم الجُمَل الإنجازية، مثلما فعل بعضهم، ومن بينهم أوستين.

(2) انظر أوستين: Austin, How To Do Things With Words, Oxford: Clarendon Press. (Trad. Fr. Quand). dire, c‘est faire, Paris: Seuil, 1970) 1962: 61.

وظيفة جعل الأشياء صريحةً. وليس بالضرورة أن يتعلّق الأمر بكلمة أو حتى بجزئية: فسمة تنغيمية أو لسانية موازية تكفي. ولكن أوستين كان يتصرّف طوال الوقت كما لو أنّ فعلا إنجازيّا مُصرّفا مع المتكلّم المفرد وحده هو الذي يمكنه جعل القوّة اللاقولية للملفوظ صريحةً، وكلّ هذه الأمثلة تسير في هذا الاتجاه. كل شيء يجعلنا نظن أنّ أوستين يحصر، ودون أن يصرّح بذلك وبّما بشكل غير شرعيّ، معنى «جعله صريحاً». وكل تأويل أصبح عسيرا بما أنّ أوستين، مثله في ذلك مثل أغلب الفلاسفة وكثير من اللسانيين، لم يخصّص أيّ جزء من معلومة العلامة المحتواة في ملفوظ يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في هويّة النمط والورود. وبعبارة أخرى، فهو لا يوضّح كيف يجب تأويل ما سمّيناه «قال» بمعنى «قال 2». فأوستين يعتبر كون كل عنصر إنجازيّ صريح جزءا ممّا نقوله (بمعنى «قال 2») لا من الكيفية التي نقوله بها، شرطا مسبقا تقريبا. وعلى أساس هذا التمييز بين ما قيل والطريقة التي بها قيل، يُجريه. ولكن التمييز في حدّ ذاته لم يكن صريحا البتّة.

المشترك في القرآن

الفصل الأول

المشترك في كتب الوجوه والنظائر

المبحث الأوّل: في التعريف اللغوي

ورد في لسان العرب: «وفي حديث أبي الدرداء: لا تفقهُ حتى ترى القرآن وجوها أي ترى له معانيَ فتهابَ الإقدامَ عليه»[1].

وجاء في معجم ابن منظور: «نظيرة و الجمع النظائر: في الكلام والأشياء كلها. وفي حديث ابن مسعود: لقد عرفتُ النظائر التي كان رسول الله ﷺ، يقوم بها عشرين سورة من المفصّل، يعني سُوَرَ المفصّل، سُمّيت نظائر لاشتباه بعضها ببعض في الطول»[2].

وقال ابن منظور أيضاً: «وهي المثْل والشبه في الأشكال والأخلاق والأفعال والأقوال. ويُقال: لا تُناظر بكتاب الله ولا بكلام رسول الله، وفي رواية: ولا بسنّة رسول الله، قال أبو عبيد.

(1) لسان العرب، مادّة: و/ج/ه.

(2) لسان العرب، مادّة: ن/ ظ /ر.

أراد لا تجعلْ شيئا نظيرا لكتاب الله ولا لكلام رسول الله فتدعهما وتأخذ به، يقول: لا تتّبعْ قول قائل مَن كان وتدعهما له. قال أبو عبيد: ويجوز أيضاً في وجه آخر أن يجعلهما مثلاً للشيء يعرض مثل قول إبراهيم النخعي: كانوا يكرهون أن يذكروا الآية عند الشيء يعرض من أمر الدنيا، كقول القائل للرجل إذا جاء في الوقت الذي يريد صاحبه: جئت على قدَر يا موسى، هذا وما أشبهه من الكلام، قال: والأوّل أشبهُ»[(1)].

وورد في لسان العرب أيضاً: «ويُقال: ناظرتُ فلانا بفلان أي صرت نظيرا له في المخاطبة.

وناظرت فلانا بفلان أي جعلته نظيرا له»[(2)] وجاء في اللسان أيضاً: «والمناظرة: أن تُناظرَ أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف يأتيانه»[(3)].

* المبحث الثاني: مفاهيم مقارِبة:

يعدّ المشترك ظاهرة تندرج ضمن زمرة من المفاهيم المتقاربة والمتداخلة أحيانا، ويمكن أن توضع جميعاً تحت تسمية «احتمالية الدلالة»[(4)]. فالمشترك والأشباه والنظائر والوجوه . . . كلها تدلّ

---

(1) لسان العرب، مادّة: ن/ ظ / ر.

(2) لسان العرب، مادّة: ن/ ظ / ر.

(3) لسان العرب، مادّة: ن/ ظ / ر.

(4) نستفيد في إطلاق هذه التسمية من مقال: أحمد شيخ عبد السلام، احتمالية الدلالة في النصوص القرآنية، مجلة الدراسات القرآنية، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مج 2، ع 2، 2000، ص ـ ص 175 ـ 148.

على معاني محتملة للفظة أو الآية في القرآن. وقد حاول بعض الباحثين إلى موارد الاحتمال في تحديد معاني النصوص القرآنية، إلى:

* ورود اللفظ بمعان متعددة في القرآن الكريم أو ورود استعمالات متعددة لهذا اللفظ في اللغة مما ينعكس على إسناد معان متعددة له في الآيات القرآنية. وقد أسهم المهتمّون بعلم الأشباه والنظائر في بيان المعاني المتعددة التي وردت لها المفردات القرآنية حسب قرائن استعمالها. وإذا أمكن تعيين المعنى الذي استخدم اللفظ له ارتفع الاحتمال عن دلالته، بغضّ النظر عن تجويز بعض الفقهاء لإمكان إرادة معنيين من الألفاظ المشتركة في موضع واحد[1].

* وقد يرد الاحتمال من المستوى البلاغيّ الرفيع للأسلوب القرآنيّ حين يحتمل الأسلوب ذاتيا معاني متعددة أو يشتمل اللفظ القليل أو الأسلوب القصير على معان كثيرة محتملة، فيختلف المفسرون أو متلقّو النصّ القرآنيّ في اختيار المعنى المراد أو تحديده طبقا لاختلاف مداركهم.

* يرد الاحتمال أيضاً من مبدأ عدم الالتزام بمناسبات ورود

(1) أحمد شيخ عبد السلام، احتمالية الدلالة في النصوص القرآنية، مجلة الدراسات القرآنية، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مج 2، ع 2، 2000، ص 167. وقد أحال الباحث على ابن تيمية: كتب وفتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، ج 13، ص 341، 1419 هـ.

النصّ القرآنيّ في تحديد المعنى المراد، نظرا لتعدد بعض المناسبات المنقولة لبعض الآيات، إمّا لتكرار نزول هذه الآيات في مواقف متعددة، وإمّا لكون بعض المناسبات ضعيفة في سندها، أو متنها. فإذا أخذ بمبدأ (العِبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) انفتح باب الاحتمال على مصراعيه، بغضّ النظر عمّا يُستفاد من هذا المبدأ من مرونة في التطبيق.

* وقد يرد الاحتمال من ذاتية المرونة في تطبيق معاني النصوص القرآنية من أجل تحقق ملاءمتها لكل زمان ومكان. ومن المحتمل أن ينعكس الاختلاف في التطبيق على فهم النصوص، وعلى محاولة صياغة المفاهيم المستفادة من النصوص، أو إعادة صياغتها وتقديمها للآخرين. وترد احتمالية دلالة النصوص من تسليط تأثيرات اختلاف القرائن والأحوال على تحديد المعنى المراد من النص، ويكون التأثير رجعيا، إذ تؤثر القرائن التي تطبق عليها النصوص في فهمها، ويكون الانطلاق من الأحداث والوقائع إلى فهم النصوص، فيختلف الفهم باختلاف الوقائع والقرائن.

* وقد ترد إشارات لطيفة في بعض النصوص القرآنية لا تظهر لعدد كبير من الناس إلا بعد توضيحها مما يحتويها من الألفاظ والتراكيب. وقد يختلف الناس في استنباط هذه الإشارات طبقا لدرجات مؤالفتهم للقرآن الكريم ومداومتهم على تلاوته وتدارسه.

* ويرد الاحتمال من إدراج الفهم الخاص الذي يلهمه اللهُ المرءَ في القرآن الكريم ضمن الفهم العامّ للنصوص القرآنية. ويلحظ أنّ اختلاف الصحابة في بعض المعاني التي يوردونها

للنصوص القرآنية، قد يعود إلى المفاهيم الخاصة التي يلهمها الله بعضهم[1].

* قد يحدث أن يختلف متلقّو النص في فهم معانيه باختلاف ما يظنون أن النص وارد من أجله تطبيقا لاختلاف خبراتهم مع الرسالة القرآنية. ويندرج في هذا ما يذكر في التسويغ لاحتمالية الدلالات القرآنية من اختلاف بعض الصحابة في فهمهم لبعض النصوص. ولكن الزركشي يرى أنّ المفاهيم المذكورة تَؤُول إلى معنى واحد، غالبا، وأنّ أغلبها تمثيل للمعنى المراد[2].

ويمكن التمثيل على ذلك بالرسم الذي أورده أحمد شيخ عبد السلام[3]:

1/ الاقتباس

قد تبينّا أنّ الفقهاء على كراهة «أن يذكروا الآية عند الشيء يعرض من أمر الدنيا» وقد وجدنا أن ابن القيّم الجوزية(ت751,هـ) في «الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن» قد أورد في باب الاقتباس حُكمه قائلاً: «وقد أودعت جماعة من الشعراء وجلّة من الكتاب الفضلاء في أشعارهم ورسائلهم وأنواع فصاحتهم التي هي من جملة وسائلهم آيات من كتاب الله تعالى وسمّوه اقتباسا من القرآن

(1) راجع الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 159 ـ 163.

(2) المرجع نفسه، ص 159 ـ 160.

(3) أحمد شيخ عبد السلام، احتمالية الدلالة في النصوص القرآنية، مجلة الدراسات القرآنية، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مج 2، ع 2، 2000، ص 168 وما بعدها.

وهذا مما قد نهى عنه جلّة العلماء و أفاضل الفقهاء الأتقياء وكرهوا أن يُضمّن كلام الله تعالى شيئا من ذلك أو يُستشهد به في واقعة من الوقائع كقولهم لمن جاء وقت حاجتهم إليه «ثمّ جئتَ على قدَر يا موسى» و أشباه ذلك، لأنّ ذلك كلّه صرف لكلام الله عن وجهه و خروج له عن المعنى الذي أريدَ به»[1].

إن المقارنة بين هذا النص لابن القيم و الحدّ المعجمي الوارد في «لسان العرب للوجه» و النظيرة، تؤدي بنا إلى جملة من الملاحظات:

1/ النظيرة صنف من الكلام يماثل صنفا آخر. وعملية الاقتباس تُوقع هذه المماثلة بين صنفين من الكلام غير متجانسيْن: كلام الأديب أو الشاعر من جهة وكلام الله أو حديث الرسول من جهة أخرى. وتحريم الاقتباس من هذه الجهة يُعلَّل بسبب إيقاع المماثلة بين جنسين من الكلام متفارقين من جهة المصدر.

2/ إيداع كلام بشري كلاما إلهيا يجعل الأوّل الأصلَ والثاني الفرعَ وكأنّ الثاني «مثل للشيء يعرض»[2]. وهو لذلك محرّم بسبب «ما فيه من عدم الإجلال لكلام الله عزّ وجلّ والتعظيم»[3].

3/ إن اعتراض ابن القيّم على الاقتباس من القرآن و ذلك في قوله يعلّل كراهة التضمين القرآني «لأنّ ذلك كله صرف لكلام الله

(1) ابن القيّم الجوزية: الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987، ص 172.

(2) لسان العرب، مادّة: ن/ ظ/ ر.

(3) ابن القيم: الفوائد المشوّق (مرجع مذكور)، ص 173.

عن وجهه وخروج له عن المعنى الذي أريدَ له»[1] يُناقض ما ورد في حديث أبي الدرداء «لا تفقه حتى ترى القرآن وجوها أي ترى له معانيَ فتهابَ الإقدام عليه»[2] فإذا كان القرآن حمّالا ذا وجوه، فكيف يتبيّنُ المُتدبّرُ أنّ ما «وجّهه» إليه من معنى هو السبيل القويم للمعنى؟ بل كيف يُخطّئُ غيرَه ممّن سلك غيرَ سبيله هو، فقصد بالآية معنى آخرَ؟

4/ إنّ تعدّد وجوه القرآن ليس مطيّة بأيّ حال من الأحوال للقول بوجود نظائر له أو بحصول أشباه له وأمثال.

2/ التفقير

التفقير عند ابن القيّم «هو أن يأتي في البيت ذكرُ نكتة أو بيت أو رسالة أو خطبة أو غير ذلك فيومئ إليها الشاعر أو الناثر مثل قوله تعالى: ﴿فيهنّ قاصرات الطرف﴾ (الرحمن، الآية 56) فإنّ امرأ القيس أومأ إليه بقوله: (من الطويل)

من القاصرات الطرف لو دبّ محول *** من الذرّ فوق الأنف منها لأثّرا[3]

كيف يرفض ابن القيّم الاقتباس و يرضى التفقير؟

لعلّ أسباب ذلك أنّ أمثلة الاقتباس تخالف أمثلة التفقير من جهة علم أصحابها بكلام الله ومن ثمة فإنّ المقتبسين يفعلون ذلك

---

(1) نفسه، ص 172.

(2) لسان العرب، مادّة: و/ج/ه.

(3) ابن القيّم: الفوائد المشوّق (مرجع مذكور)، ص 298.

قصدا وعمدا، أمّا الذي يأتي التفقيرَ فلا يأتيه إلا صدفةً ولا يقع منه عن سابق إضمار فضلا عن كون امرئ القيس جاهليا فهو لم يُدرك الإسلامَ، فمن باب الموافقة و المصادفة فحسب أن يلتقيَ بعض من بيت له مع تعبير قرآنيّ.

بل لعلّ قبول ابن القيّم بالتفقير هو من باب ما ورد في بعض كتب الحديث من موافقة القرآن لبعض أقوال الصحابة فقد جاء في «مختصر صحيح البخاري»: «عن أنس رضي الله عنه قال: قال عمر رضي الله عنه: وافقتُ الله عزّ وجلّ في ثلاث، أو وافقني ربي في ثلاث، قلتُ: يا رسول الله، لو اتّخذتَ من مقام إبراهيم مُصلّى، وقلتُ: يا رسول الله ﷺ يدخل عليك البرّ والفاجر، فلو أمرتَ أمّهات المؤمنين بالحجاب، فأنزل الله آية الحجاب، قال: وبلغني معاتبةُ النبي ﷺ بعضَ نسائه، فدخلتُ عليهنّ فقلتُ: إن انتهيتنّ أو ليُبدّلنَّ اللهُ رسولَ الله ﷺ خيراً منكنّ حتى أتيْتُ إحدى نسائه، قالت: يا عمر أما في رسول الله ﷺ ما يعظُ نساءه حتى تعظهن أنتَ فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿عسى ربّه إن طلّقكنّ أن يُبدلهُ أزواجا خيرا منكنّ مسلمات...﴾ الآية...»[1].

والملاحظ أنّ هذا الخبر ورد في باب «كتاب تفسير القرآن ولعلّه مما يشاكل أسباب النزول والفرق بينه وبين ما ذكره ابن القيّم في باب «التفقير» أنّ التفقير نوعٌ من الإيماء اللفظي الذي لا يستحضر السياق ولو جاز مع القرآن لقلنا هو جنس من «التناصّ». أمّا الموافقة الواردة في خبر عمر بن الخطّاب فلعلّها أنزع ما تكون

(1) أبو العبّاس الزبيدي: مختصر صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، ج 2، ص ـ ص 899 ـ 900.

إلى فراسة المؤمن الذي يستبق حُكم الله، وهي علامة على صلاح الفطرة وعلى تغلغل الإيمان في قلب صاحبه.

أمّا ما ورد «عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أغار على اللاتي وهبْن أنفسهنّ لرسول الله ﷺ وأقول: أتهبُ المرأة نفسها، فلمّا أنزلَ الله عزّ وجلّ ﴿تُرجي مَن تشاء منهنّ وتُؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيتَ ممّن عزلتَ فلا جُناح عليك. قلتُ: ما أرى ربّكَ إلا يُسارع في هواك﴾[1]، فقد علّلت عائشة نفسُها سببَه بالغيرة من أولئك النسوة، وهي كالغريزة عند المرأة التي تحبّ امتلاك المحبوب.

* المبحث الثالث: في التعريف اصطلاحا:

تعدّ الوجوه والنظائر علما من علوم القرآن، إذ أفرد لها المصنّفون أبوابا خاصّة بها في كتب علوم القرآن، فضلا عن كتب الوجوه والنظائر التي اختصّت بهذا المبحث، ولعلّ أقدمها كتاب مقاتل بن سليمان وكتاب «تصاريف القرآن» لابن سلام. ويعتبر بعض الدارسين أنّ هذا العنوان مشترك بين ثلاثة علوم: علم علوم القرآن استقلالا وتبعا، وهو المراد هنا، علم الفقه وعلم اللغة العربيّة[2].

وآثر الزركشيّ عنوان «جمع الوجوه والنظائر» وكأنّه يشير إلى أنّ

---

(1) نفسه، ص 935.

(2) حازم سعيد حيدر، علوم القرآن بين البرهان والإتقان: دراسة مقارنة، المدينة المنورة، 1420 هـ/ 2000 م، ص 144.

المقصود من هذا النوع هو رصد مفرداته وجمعها، ثم تنزيلها محالّها من الأبواب.

أمّا السيوطي فعبّر بـ «معرفة الوجوه والنظائر»، وفيه معنى الجمع وزيادة[1]. [. . .] وارتضى الزركشي - تابعه السيوطي متنقلاً بلا تصريح ـ تعريف الوجوه بأنّها: اللفظ المشترك الذي يستعمل لعدّة معان كلفظ الأمّة، والنظائر: كالألفاظ المتواطئة.

وضعّف القول بأنّ النظائر اسم للألفاظ، والوجوه اسم للمعاني، مع بيان وجه ضعفه. وهذا القول مال إليه ابن الجوزي ونقده ابن تيمية.

ومما يجدر التنويه به في هذا المقام أن مصطلح «وجوه القرآن» ـ عند المتقدمين ـ يُراد به الألفاظ المشتركة المستعملة في عدّة معانٍ، مثل مصنّف الحيري: إسماعيل بن أحمد (ت 430 هـ) [المسمّى «وجوه القرآن» وقد صدر عن دار السقا بدمشق، تحقيق فاطمة الخيمي، ط 1، عام 1996 م].

أمّا بعض المتأخرين، وبخاصة القراء، فمرادهم بـ «وجوه القرآن» أوجه الأداء المترتبة على اختلاف نقل الرواة للقراءات. وقد سمّى الأزميري: مصطفى بن عبد الرحمن (ت 1115 هـ) كتابا له بهذا العنوان[2].

وقد ورد في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي التفريق

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 145.

التالي بين الوجوه والنظائر: » قال أها العربيّة الفرق بين النظائر والوجوه أنّ الوجوهَ اللفظُ المشتركُ الذي يُستعملُ في عدّة معانٍ كلفظ الأمّة والنظائر كالألفاظ المتواطئة. وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني، وضُعِّفَ أنّه لو أُريد هذا لكان الجميع في الألفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحدٌ في مواضع كثيرة، فيجعلون الوجوه نوعا لأقسامٍ والنظائر نوعا آخر، وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع المعجزاتٍ للقرآن حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجها، وأكثر وأقلّ ولا يوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفضيل في القرآن»[1].

لئن شاع لدى الدارسين المعاصرين اعتبارهم أن القدامى الذين عنوا بالقرآن كانوا محكومين بنظرة فقهية أو بسلطة الإعجاز، فإننا مع ذلك ـ متى تأملنا مدونات كثيرة في علوم القرآن، ألفينا أن منها ما جافى الميل التقديسي المطلق المسبق وجنح إلى نزعة« موضوعية» تنظر إلى مفردات القرآن نظرا إحصائيا استقرائيا يستخلص المعاني من سياقات ورودها في آي القرآن، دون إضفاء أحكام قيمة عليها تحسينا أو تقبيحا.

فكأنّ كتب الوجوه والنظائر، معاجمُ قرآنيةٌ تتخذ كلمات القرآن مداخلَ و تعدد وجوه الاستعمالات الواردة في النصّ المقدّس فهي معاجمُ مختصّة من جهة اعتمادها مدوّنة مخصوصة لا تحيد عنها، مدوّنة متجانسة لا تحتاج إلى إثرائها بما سواها إلاّ إذا اعتبرنا كتب

(1) محمد علي التهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون،ط 1، 1996، ج 2، ص ـ ص 1703 ـ 1704.

التفسير، فهذه بمثابة الروافد التي تلقّح عملية ترتيب الوجوه وتفصيلها[1].

ولا تخلو الوجوه والنظائر من مظاهر تخلّ بـ «علميتها»[2]، وإن كانت تحمل على كون النص الذي تتخذه مدونة، هو نص لا نظير له في الحضارة الإسلامية العربيّة، من تلك المظاهر أنك تجد المصنف يورد المفردة ذاتها في الآية ذاتها على وجهين: فالأمثلة القرآنية لا تؤوَّل غالبا تأويلا واحدا لذلك لا يجد المصنف حرجا في إيراد الوجوه المختلفة للاستعمال الواحد. وإن عمد إلى ترجيح بين التأويلات المختلفة، فيكون ذلك بشكل ضمني غير مباشر إذ يبجّل في الترتيبِ الوجهَ الذي يعتبره أوْلى بالدلالة و يمكن أن نضرب مثالاً على ذلك: مفردة (ذِكْر) في آية سورة الأنبياء: ﴿هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي﴾ وردت في الوجه الثامن بمعنى الخبر» يعني هذا خبر من معي و خبر من قبلي»[3]. أما الوجه الثالث عشرَ فترد الآية ذاتها وفيه الذكر» يعني بيانه»[4] فالاختزال عند إيراد الوجه المتأخر و تأخيره في حد ذاته، كل ذلك علامة على أنّ المصنِّف يميل إلى توجيه الآية إلى إفادة المعنى السابق أكثر من المعنى اللاحق، وإن لم يصرح بذلك بشكل سافر كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

---

(1) لنا ملاحظات على هذه المسألة ـ انظر أسفله: ترتيب موادّ المداخل.

(2) «العِلْمية» بالمفهوم الحديث للعبارة.

(3) الحسين بن محمد الدامغاني: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، بيروت، دار العلم للملايين، ط 5، 1985، ص 182.

(4) الدامغاني، قاموس القرآن، مذكور، ص 183.

* المبحث الرابع: ملاحظات أوّلية على كتب الوجوه والنظائر:

* ترتيب مواد المداخل:

* (أ) الافتقار إلى معايير الترتيب:

الملاحظ أن أغلب مدوّنات الوجوه و النظائر إذ تعرض لوجوه الألفاظ القرآنية، لا تتخذ ترتيبا معيّنا، ولا منهجا مخصوصا في ترتيب مادّة المدخل الواحد. ذلك أننا نعلم أنّ مداخل المعاجم الحديثة تعتمد ضربا من التنظيم للمادة الواحدة: نحو البداية بالمعنى المحسوس والانتقال إلى المعنى المجرّد.

أو الانطلاق من المعنى الأصلي(الحرفي) والانتقال إلى المعنى المجازي. والواقع أن كتب الوجوه والنظائر لا تراعي ذلك في الغالب.

من ذلك مادة (ح. د. د) التي ترد في القرآن على أربعة وجوه:

1 ـ الحديد يعني الحادّ، قوله تعالى في سورة ق: « فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ» يعني حادّا.

2 ـ الحديد بعينه، قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿وأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾.

3 ـ يحادّون: أي يخالفون، قوله تعالى في سورة المجادلة: ﴿إِنَّ الذِينَ يُحَادُّونَ اللهَ ورسوله﴾.

4 ـ حدود الله: يعني أحكامه، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ﴾ وأمثالها (فيها) يعني أحكام الله. مثلها في سورة

النساء الكبرى والصغرى (وهي سورة الطلاق)[1]

فالوجه الأول مجازي و الثاني حقيقي، فالأولى أن يقدم الثاني على الأول.

(ب) عدم مراعاة المقولات النحوية:

ونعني بذلك أنّ المدونات تحشر ضمن المدخل الواحد» كلمات» ذات انتماء مقولي مختلف نحو المثال المذكور أعلاه فالوجه الأول حديد: صفة مشبهة.

أما الوجه الثاني فحديد: اسم جنس.

والوجه الثالث: يحادّون: فعل.

والوجه الرابع: حدود: اسم معنى في صيغة الجمع.

والأمثلة على هذه الظاهرة كثيرة. ولا يعني إقرارنا بوجودها، اتهامنا أصحابها بإغفال مراعاة المقولات النحوية/ المعجمية، بل حسبنا أن نشير إلى أن عدم استهدافهم تلك المراعاة، قد يدل على اختيار عماي يقوم على إهمالا تدقيق الطبيعة اللغوية لمداخل المعجم لكونها طبيعة غير دالة أو غير مفيدة، من زاوية نظرهم. فعدم ذكرها لا يخل بالمقصد الذي يعمل المصنف على بلوغه، و هو بيان أن عبارة (أحرف)» أحرف من القرآن لها وجوه كثيرة»[2].

ولا يخفى أن عبارة (أحرف) ذاتها تقع في حيز المشترك.

(ج) اعتماد الجذور:

لئن غلب على مداخل» قاموس القرآن» للدامغاني اعتماد

---

(1) الدامغاني: قاموس القرآن، مذكور، ص ـ ص 120 ـ 121.

(2) نفسه، ص 11.

الجذور، فإنّه يشذّ أحيانا، فيورد مفردة لا علاقة لها بالجذر المعتمد مدخلا من ذلك: جذر (ج. ن. ن) رأى أنّ له تسعة أوجه:

1 ـ التوحيد: ﴿واللهُ يَدْعُو إلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ (سورة يونس)[1].

2 ـ الجنة: البستان في الدنيا: ﴿إنّا بلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الجَنَّةِ﴾. (سورة ق).

3 ـ دار الثواب: ﴿وَأُزْلِفَتِ الجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (سورة ق).

4 ـ الجِنّ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِّنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة هود).

5 ـ الجنون: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ﴾ (سورة المؤمنين).

6 ـ أجنة ـ الولد في بطن أمه: ﴿وإن أنتم أجنة في بطون أمهاتهم﴾ (سورة النجم).

7 ـ جن ـ ستر: ﴿فلما جن عليه الليل﴾ (سورة الأنعام).

8 ـ جانّ ـ جنة: ﴿فلما رآها تهتز كأنها جانّ﴾ (سورة القصص).

9 ـ جنى ـ قطف: ﴿وجنى الجنتين دان﴾ (سورة الرحمان).

﴿تساقط عليك رطبا جنيا﴾ (سورة مريم)[2].

فالملاحظ أنّ المفردة التاسعة من جذر(ج ن ي)، أي هو جذر

---

(1) نلاحظ هنا أنّ الدامغاني قلب الأمرَ فبينما هو يفسّر الجنّة بغيرها، فسّر دارَ السلام بالجنّة. (انظر: ملاحظة المحقّق، ص 111).

(2) الدامغاني، قاموس القرآن، ص ـ ص 111 ـ 112.

يخالف جذر المدخل: ولعل ذلك من باب التساهل أو السهو أو انعدام دقة الضوابط المعتمدة في تصنيف الوجوه.

ولعله أهم اختلاف الجذر، بسبب وقوفه على تقارب المعنى وانتماء عبارتي (جنى/ جني) إلى حقل دلالي واحد مع الوجه الثاني (مثال آية سورة مريم) والوجه الثالث (مثال آية سورة الرحمان).

بل يوجد نقل مجازي: يتمثل في اعتماد علاقة من علاقات المجاز المرسل فالجنة هي المحل والجنى هي الثمار الحالة بالجنة. فهذا الرابط المجازي، خول للمصنِّف إدراج الوجه التاسع في المدخل المذكور رغم اختلاف الجذور.

الفصل الثاني

دراسة تطبيقية لبعض مداخل كتب الوجوه والنظائر

نهتمّ في هذا الفصل بتحليل بعض المداخل في عدد من مصنفات الوجوه والنظائر محاولين الإفادة من نظريات المشترك الحديثة، دون الوقوع في تمحل النتائج أو التعسف في التأويل. و ننظر في مجمل كتب الوجوه والنظائر وقد استقر الرأي على عدة مباحث ننظر فيها في طريقة تنظيم كتب الوجوه والنظائر للمعاني المندرجة ضمن مادة واحدة كي نقف على المنطق الذي يعتمده المصنّف في اتخاذ ذلك الترتيب جون غيره. كما نهتمّ بمحاولة إرجاع قضايا المشترك التطبيقية التي تطرحها المداخل التطبيقية إلى الخلفيات النظرية التي اعتمدها المؤلفون عند كتابة هذه «المعاجم القرآنية».

إذا سلّمنا بأنّ إثبات إعجاز القرآن مسلّمة مشتركة بين جميع المصنفين في علم الوجوه والنظائر، فماهي الخلفيات النظرية والمعرفية الأخرى التي وجهت طريقة تعاملهم مع مادة معجمية غزيرة؟ وهل مثلت المدوّنة القرآنية مادّة موضوعية للدراسة، منقطعة عن مجال معرفي أوسع، أم إنّ المصنّفين كانوا ينظرون إليها من خلال منظورات معرفية سابقة أو على الأقل مصاحبة؟ وإن كان الأمر بالإيجاب: فماهي طبيعة تلك المنظورات؟ وإلى

أيّ مدى أسهمت في تلوين صيغة التأليف في هذا الباب؟

إذا كانت الكتب التي اهتمت بالوجوه والنظائر كثيرة، فإنّ الباحث يقف متعجبا لدورانها حول نفس المنطق تقريبا، مع اختلافات طفيفة أو جزئية، أسهم التصحيف أحيانا وفقدان بعض المخطوطات وعدم طباعة أخرى، في جعل الاختلافات أكثر ولكنها ليست بالضرورة أثرى.

نودّ الإشارة إلى أسبقية مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) في التصنيف في باب الوجوه والنظائر ـ رغم ما حفّ بمواقف القدماء منه من اختلاف بل وتناقض يصل حدّ التجريح والظنّ[1] ـ وكأنّ في ذلك تعليلا لقول الشافعيّ: «الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل في التفسير وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر وعلى أبي حنيفة في الكلام»[2].

* المبحث الأوّل: مدخل الهد

وضع الدامغاني في كتابه «إصلاح الوجوه والنظائر» ستة عشر وجها للفظ الهدى[3] ويمكن النظر فيها باعتماد نظرية جاكندوف: المصدر والطريق والهدف.

---

(1) من ذلك أنّه يروى أنّ أبا جرير الطبري قد تجنب إيراد أقوال تعود إلى ابن السائب الكلبي ومقاتل بن سليمان والواقدي «لأنهم عنده أظناء» انظر ياقوت الحمويّ: «معجم الأدباء».

(2) أورده اليافعيّ (ت 768 هـ) في «مرآة الجنان وعبرة اليقظان»، تحقيق عبد الله الجبوري، دمشق، 1984.

(3) الدامغاني: «قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر»، ص ـ ص 473 ـ 476.

فالملاحظ أنّ المصدر لجميع هذه الوجوه هو الله وغالبا ما يُذكر لفظا في محلّ الفاعلية. والطريق المتخذ يكون في جميع هذه الوجوه تحوّلا إيجابيا من حال سلبية إلى حال إيجابية.

ويمكن بيان ذلك كما يلي:

الوجه

الحال المنتقل منها

الحال المنتقل إليها

الشواهد القرآنيّة

. 1 البيان

الغموض

البيان

- أولئك على هدى من ربّهم(البقرة: 5)

- وأمّا ثمود فهديناهم(فصّلت: 17)

- أوَلم يَهْدِ لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون(السجدة: 26)

. 2 دين الإسلام

الجاهلية

الإسلام

- وادعُ إلى ربّك إنّك لعلى هدى مستقيم (الحجّ: 67)

- قل إنّ هدى الله هو الهدى(البقرة: 120)

- قل إنّ الهدى هدى الله(آل عمران: 73)

. 3 الإيمان

الكفر

الإيمان

- ويزيد الله الذين اهتدوا هدى(مريم: 76)

-أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم(سبأ: 32)

. 4الدعوة

الصمت

الدعوة

- وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم(الشورى: 52)

- إنّما أنت منذر ولكلّ قوم هاد(الرعد: 7)

- وجعلناهم أئمّة يهدون بأمرنا(الأنبياء: 73)

- ومن قوم موسى أمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون(الأعراف: 159)

- وممّن خلقنا أمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون(الأعراف: 181)

- يهدي إلى الحقّ(الأحقاف: 30)

- إنّا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد(الجنّ: 2)

- فاهدوهم إلى صراط الجحيم(الصافّات: 23)

. 5 المعرفة

الجهل

المعرفة

- وعلامات وبالنجم هم يهتدون(النحل: 16)

- وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثمّ اهتدى(طه: 82)

- ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون(النمل: 41)

. 6 الرسل والكتب

الأمّيّة

الرسالة

- فإمّا يأتينّكم منّي هدى(البقرة: 38)

- فمن تبع هداي(البقرة: 38)

- فمن اتّبع هداي فلا يضلّ ولا يشقى(طه: 123)

. 7 الرشد

الضلال

الرشد

- عسى ربّي أن يهديَني سواء السبيل(القصص: 22)

- أو أجد على النار هدى(طه: 10)

. 8 أمر محمد صلى الله عليه وسلم

الفترة

النبوّة

- الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى(البقرة: 159)

- وشاقّوا الرسول من بعدما تبيّن لهم الهدى(محمد: 32)

. 9 القرآن

الانفصال عن السماء

الاتصال بالسماء

- لقد جاءهم من ربّهم الهدى(النجم: 23)

- وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى(الكهف: 55)+(الإسراء: 94)

. 10 التوراة

الانفصال عن السماء

الاتصال بالسماء

- ولقد آتينا موسى الهدى(غافر: 53)

- وجعلناه هدى لبني إسرائيل(السجدة: 23)+(الإسراء: 2)

. 11 الاسترجاع عند المعصية

المعصية

الاسترجاع

-أولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة وأولئك هم المهتدون(البقرة: 157)

- ومن يؤمن بالله يهد قلبه(التغابن: 11)

. 12 الحُجّة

البهت

حضور الحجّة

- فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين(البقرة: 258)

. 13 التوحيد

الشرك

التوحيد

- وقالوا إن نتّبع الهدى معك نُتخطَّف من أرضنا(القصص: 57)

- هو الذي أرسل رسوله بالهدى(التوبة: 33)+(الفتح: 28)+(الصف: 9)

. 14 السُّنَّة

الارتجال

السُّنَّة

- إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون(الزخرف: 22)

- الذين هدى الله فبهداهم اقتده(الأنعام: 90)

. 15 الصلاح

عدم الإصلاح

الإصلاح

- وأنّ الله لا يهدي كيد الخائنين(يوسف: 52)

. 16 الإلهام

الحيرة

الإلهام

- الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى(طه: 50)

- والذي قدّر فهدى(الأعلى: 3)

ويمكن أن نعيد تنظيم موادّ الجدول وفق التمثيل التالي:

الهدى

= المعرفة (الوجه 5)

= الحياة=الإلهام(الوجه16)

= الدين= الرسل والكتب(الوجه6)

=القرآن(الوجه9)

=التوراة(الوجه10)

=أمر محمد (الوجه8)

=الإيمان(الوجه3)

=التوحيد(الوجه13)

=دين الإسلام(الوجه2)

= الأخلاق=الرشد(الوجه7)

=الاسترجاع عند المعصية(الوجه11)

=السُّنَّة(الوجه14)

=البعد عن الفساد(الوجه15)

= الدعوة=البيان(الوجه1)

=الداعي(الوجه4)

= الحُجَّة (الوجه 12)

طبعا لا يعني هذا التصنيف إحاطة بالقوانين العرفانية الناظمة لتوزيع دلالات المشترك على ما يمكن أن نسمّيه أقطابا دلالية نحوالمعرفة والحياة والدين والأخلاق والدعوة. فهذه مجرّد اقتراحات لمحاولة إعادة توزيع الوجوه الستة عشر على محاور كبرى لمزيد تبيّن المسارات العرفانية التي تحكم نظام المشترك.

والملاحظ أنّ المحاور الأساسية تتصل بالناحية الدينية الأخلاقية أساسا وهذا ما يوضّح غزارة الوجوه في هذين الإطاريْن(الدين والأخلاق) إذ تمثّل أحد عشر وجها، مما يدلّ أنّ الاستعمال المطّرد للفظ الهدى في القرآن ورد في صلب السياقات الدينية. وهذا اللفظ من الكلمات المفاتيح في المعجم القرآني، ولا يجد الباحث في المعاجم العامّة ما يعطي نتيجة شبيهة بهذا الاستقصاء، ولعلّ هذا ما جعل علماء السلف يقولون بأنّ المشترك باب من أبواب الإعجاز البيانيّ للقرآن.

أمّا الهدف الذي تشترك فيه مختلف وجوه الهدى فهو الهداية والتوفيق.[1]

(1) غير أنّ الدارس للمعجم القرآنيّ قد يقف على استعمال يشذّ فيه الهدف عمّا هو مذكور ههنا، ونعني الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلاَّهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى

ويمكن ـ اعتمادا على منوال جاكندوف- التمثيل لبعض الأمثلة التي ذكرها الدامغاني للوجوه المختلفة للهدى، كما يلي:

- وأمّا ثمود فهديناهم.

يمكن اعتبار (هدى) فعل حركة مجازية ومن ثمّة يقع تمثيل الشاهد السابق هكذا:

= عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة الحجّ، الآية 4) قال ابن كثير في تفسيره: «أي يضلّه في الدنيا ويقوده في الآخرة إلى عذاب السعير، وهو الحارّ المؤلم المقلق المزعج» (تفسير ابن كثير، ج 3، ص207).

ولعلّه يجوز أن نحمل هذا الاستعمال المخصوص لهدى في سياق سلبيّ على أنّه ضرب من الاستعارة يسمّيها بعض العلماء الاستعارة العنادية (نحو قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾) وهي تدلّ على السخرية والتهكّم من فعل هؤلاء المضلّين الذين يقودون أتباعهم إلى النار.

والملاحظ أنّ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم يحفل في مدخل الهدى، بحالات ورود كثيرة تفوق بكثير الشواهد التي اعتمدها الدامغاني وجوها ونظائر.

وقد أوقفنا فحصنا لمادة الهدى في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم على نقص شاهد هو الآية 16 من سورة النحل وينبغي أن يكون موضعها في العمود الأوّل صفحة 903 بين الآية 15 من سورة النحل والآية 31 من سورة الأنبياء. (انظر محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، بيروت، دار المعرفة، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1987).

كما ورد في قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر للحسين بن محمد الدامغاني في مادّة الهدى خطأ في تخريج آية إذ ورد أنّها في سورة النحل والصواب أنّها في سورة النمل وهي قوله تعالى: "نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الذِينَ لاَ يَهْتَدُونَ". (انظر الدامغاني: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيّد الأهل، بيروت، دار العلم للملايين، ط5، 1985، ص474)

[حدثسبب (نحن، [حدثذهَبَ (ثمود، س، هدى)]].

وهذا المنوال يبيّن لنا أنّ حدث الهداية يمثّل انتقالا من مصدر هو حال ثمود قبل الهداية، إلى هدف هو حالهم بعد حصول الهداية، مرورا بطريق الهداية وهو ما يمثّل المسار العرفانيّ الذي تحقّق فيه حدث الهداية.

ويمكن تبيّن الدور الدلاليّ في هذا الشاهد: ثمود والدليل على ذلك أنّنا نتساءل فنقول: مَن هديْنا؟ فتكون الإجابة المتوقّعة هي الشاهد.

ويمكن لنا أن نتساءل هل إنّ الشواهد المعتمدة من قِبَل الدامغاني (45 شاهدا) تكفي لتمثيل الفضاءات الدلالية الأساسية التي تتوفّر عليها مادّة الهدى في القرآن الكريم إذا علمنا أنّ عدد مرّات ورود هذه المادّة (310 مرّة) بين أفعال في مختلف صيغها ومشتقّات اسميّة. فأمثلة الدامغاني تساوي سُبُع المادّة المعنيّة بالدرس تقريبا.

وإنّ نظرة فاحصة للوجوه التي ذكرها الدامغاني يمكن أن تقودنا إلى إعادة ترتيبها لا كما صنعنا أعلاه بتوزيعها على محاور دلالية، ولكن بتأمّل طبيعة الوجوه في حدّ ذاتها: إذ مرّة يتّسع الوجه حتّى يدلّ على المعرفة عموما (الوجه 5) ومرّة يتحدّد ليكون دالاّ على القرآن (الوجه 9) أو التوراة (الوجه 10). ما الذي وسّع الدائرة التأويلية هناك وضيّقها هنا؟

هل وضع الوجوه عمل تقنيّ خالص أم إنّه يعكس موقفا تأويليا محدّدا؟

* المبحث الثاني: لفظ الإنسان بين المشترك وأسباب النزول

إنّ الناظر إلى مدخل (ء ن س) في قاموس القرآن[1] يستوقفه أمران اثنان:

ـ أوّلهما عدد الوجوه المتصلة بكلمة إنسان إذ تبلغ 20 وجها، وهو ما لا نجد له نظيرا في المعاجم، ورغم ذلك لا نجد بين الوجوه معنى معجمياً هو: إنسان العين: المثال الذي يرى في السواد[2].

ـ ثانيهما إطلاق 18 وجها منها على أشخاص بعينهم، أغلبهم أعلام عاشوا في عصر النبيّ سواء أكانوا متبعين للدعوة أو غير متبعين لها.

والظاهر أنّ تأويل لفظ إنسان كلّ مرّة بعَلَم من الأعلام المذكورين إنّما يرتكز على علم أسباب النزول، وهو أحد العلوم المساعدة على تفسير القرآن. ويؤخذ هذا العلم نقلا عن الروايات الواردة في تفسير بعض آي القرآن.

ويمكن التمثيل لوجوه هذا المدخل اعتمادا على الجدول التالي:

الوجوه

النظائر

(1) الدامغاني: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر، ص 49 ـ 52.

(2) انظر لسان العرب، مادّة (ء ن س).

. 1 آدم

– ولقد خلقنا الإنسان(المؤمنون : 12)

– خلق الإنسان من صلصال كالفخار(الرحمن : 14)

. 2 ولد آدم

– ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه(ق : 16)

– إنا خلقنا الإنسان من نطفة(الإنسان : 2)

. 3 هشام بن المغيرة أو الوليد بن المغيرة

– لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم(التين : 4)

– وإذا مسّ الإنسان الضرّ(يونس : 12)

. 4 قرظ بن عبد الله بن عمرو أبو حباب

– إنّ الإنسان لربه لكنود(العاديات : 6)

. 5 أبوجهل بن هشام

– كلاّ إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى(العلق : 6)

. 6 النضر بن الحارث

– ويدْعُ الإنسان بالشرّ دعاءه بالخير(الإسراء : 11)

. 7 برصيصا العابد

– كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلمّا كفر(الحشر : 16)

. 8 بُديْل بن ورقاء

- إنّ الإنسان لكفور(الحجّ : 66)

9 . أخنس بن شريق

- إنّ الإنسان خُلق هلوعا(المعارج : 19)

10 . أسيد بن خلف

- ياأيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم(الانفطار : 6)

11 . كلدة بن أسيد

- لقد خلقنا الإنسان في كبد(البلد : 4)

12 . عقبة بن أبي معيط

- وكان الشيطان للإنسان خذولا(الفرقان : 29)

13 . أبو طالب

- فلْينظُر الإنسان ممّ خلق(الطارق : 5)

14 . عتبة بن أبي لهب

- قُتل الإنسان ما أكفره(عبس : 17)

- فلْينظر الإنسان إلى طعامه(عبس : 24)

15 . عديّ بن ربيعة

- أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه(القيامة : 3)

16 . سعد بن أبي وقّاص

- ووصّينا الإنسان بوالديْه(لقمان : 14)

17 . عبد الرحمن بن أبي بكر

- ووصّينا الإنسان بوالديْه إحسانا حملته أمّه كرها(الأحقاف: 15)

. 18 عتبة بن ربيعة

- وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه(الإسراء: 83)

- ولئن أذقنا الإنسان منّا رحمة(هود: 9)

. 19 أبيّ بن خلف الجمحيّ

- أوَ لا يذكر الإنسان(مريم: 67)

- أوَ لم ير الإنسان(يس: 77)

. 20 أميّة بن خلَف

- فأمّا الإنسان إذا ما ابتلاه ربّه(الفجر: 15)

- يومئذ يتذكّر الإنسان وأنّى له الذكرى(الفجر: 23)

وانطلاقا من ثنائية العموم والخصوص نجد أنّ الوجوه من3 إلى 20 يمكن تفريع كلّ واحد منها على النحو التالي:

الوجه س: - العموم: الدلالة ع

- الخصوص: الدلالة غ

مع العلم أنّ الدلالة ع تعني الإنسان أمّا الدلالة غ فيمكن قراءتها في الجدول عبر الأسماء الأعلام.

ويبدو لنا أنّ هذا الصنف من المشترك مخصوص بسمة تتمثل في عدم إمكان العثور على استعمالات له خارج النصّ القرآنيّ. وهنا تظهر ملاحظة المحقّق دالّةً، يقول معلّقا على الوجوه التي

تذكر فيها الأسماء: «هذا الوجه والوجوه التالية في الباب كلّه تذكر فيها الأسماء وقد جعلها المؤلّف وجوها أخذها من أسباب التنزيل فجعلها خاصّة وذلك لا يمنع عمومها»[1].

فالمحقّق يقول بإمكان التأويل الخاصّ كما لا ينفي أن يبقى المعنى عامّا، وهو بذلك يتخذ موقفا وسطا بين العموم والخصوص[2]. وقد نظر العلماء إلى أهمّية معرفة سبب النزول وبيّنوا فوائده، ومنها «معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السبب ومنها أنّ اللفظ قد يكون عامّا ويقوم الدليل على تخصيصه»[3]. واختلف الأصوليون في مسألة هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، ورجّح السيوطي الأوّل قائلاً: «وقد نزلت آيات في أسباب واتّفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها»[4].

وبهذا المدخل يتبيّن لنا تداخل علوم القرآن وأخذ بعضها من بعض، ولا غرابة في ذلك ما دام السيوطي يشير إلى معرفة المشترك، بل يعتبر أنّه عائق من عوائق التفسير (وهو ما يذكّرنا بما يسعى بعض أصحاب المناويل العرفانية إلى القيام به أي إزالة الغموض عن الوحدات القائمة على المشترك). فقد ذكر صاحب الإتقان أنّ مفسّر القرآن يحتاج إلى خمسة عشر علما «أحدها اللغة

---

(1) الدامغاني: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر، ص 50، في الهامش.

(2) «قال عليّ: ما في قريش أحد إلاّ وقد نزلت فيه آية» أورده السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، ج 2، ص 192.

(3) الإتقان، ج 1، ص 38.

(4) الإتقان، ج 1، ص 39.

بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع [. . .] ولا يكفي في حقّه معرفة اليسير منها فقد يكون اللفظ مشتركا وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر»[1].

ولكن وبالرجوع إلى مدخل الإنسان، هل يجوز أن نعتبر الأعلام المذكورين وجوها للفظ الإنسان ضربا من ا لمشترك، يمكن أن نصطلح عليه بالمشترك العلَميّ أو المشترك المرجعيّ؟

الحقّ أنّ الأعلام تثير مشكلة المشترك بشكل مبدئيّ إذ لا نعرف اسم علَم إلاّ وهو يدلّ على أكثر من فرد، فعدد الأفراد أكثر من عدد الأسماء ومن ثمّة فكلّ اسم مشترك بين عدد من الأفراد.

ولكن الاشتراك الذي يقترحه علينا صاحب قاموس القرآن من نوع مخصوص، إذ يجعل أعلاما بعينهم مقصودين بلفظ الإنسان في مواضع من القرآن. ونحن نعلم أنّ كلمة إنسان تستوعب البشر جميعاً، فكيف نقصر دلالتها على أفراد بعينهم في تفسير مواضع من آي القرآن؟

وما حجّة القائل بالاشتراك في تلك المواضع؟

وهل يُكتفى في هذا السياق بالروايات المنقولة في كتب التفسير ضمن علم أسباب النزول، أم أنّ ثمّة مسوّغا آخر للمسألة؟

لنضربْ مثالاً على عدم التعبير بالمقولة الملائمة :

ـ ما هذا الذي تسوقه؟

ـ حيوان (مشيرا إلى الحمار)

---

(1) الإتقان، ج 2، ص 231.

ليست الإجابة في هذا السياق خاطئة ولكنها تفتقر إلى الدقّة، لأنّ المجيب اعتمد لفظا ينتمي مقوليّا إلى درجة أوسع ممّا كان بوسعه أن يجيب به. ويمكن أن نعدّ هذا الجواب المذكور ناقصا في مستوى الإفادة، إذ يمكن أن يقول سامع الجواب (غير الحاضر في المقام) إنّ المقصود حصان أو كبش أو كلب. . .

غير أنّ المجيب قد يكون ـ تعويلا منه على حدسه بطبيعة سؤال السائل ـ قصد السّخرية عبر هذه الإجابة غير الدقيقة مقوليا، من جهة ولكنها من جهة أخرى إجابة تتضمّن عملا لاقوليّا (السخرية) يتجاوز مجرّد عمل التقرير.

فتنزيل الإجابة على مقولة أوسع من المقولة الملائمة يدلّ على قصد إنشاء دلالة حافّة (كما قد يدلّ في بعض السياقات على ضعف الكفاءة اللغوية أو الموسوعية، مثلما هو الحال مع الأطفال عموما).

وإذا أخذنا بهذه النتيجة، ألفيْنا أنّ كثيرا من الآيات المذكورة في مدخل الإنسان، دالّة على أعلامٍ بأعيانهم وهو ما يؤدّي إلى ضرورة إدخال معطيات أخرى غير لغويّة كي يفهم المقصود دون خلل. وهو ما يتمثّل في سياقنا بأسباب النزول التي تسعفنا بها المرويات المذكورة في كتب التفسير أساسا.

فكلمة إنسان تدلّ في الأصل على كلّ فرد من أفراد الجنس البشريّ وقد ورد تخصيص سياقيّ في مواضع من القرآن ذكرت فيها هذه الكلمة بحيث دلّت كلمة الإنسان ـ عن طريق الاشتراك ـ على أشخاص بعينهم، بحيث خرجت دلالة الألف واللام في الإنسان

من الدلالة على الجنس، إلى الإحالة على فرد مخصوص[1].

بقيت الإشارة إلى مسألة: إذا تعدّدت أسباب النزول فما العمل؟

يرى السيوطي أنّ التعدد لا يدلّ على أسباب النزول بل على وجوه من التفسير ومن ثمة «فلا منافاة بين قولهما إذا كان اللفظ يتناولهما»[2]. فقد تعدّى الأمر الاشتراك بين المفردات إلى اشتراك بين الروايات في تأصيل ذلك الاشتراك. وهو ما يجعل الاشتراك على طبقات:

ـ الطبقة الأولى: الاشتراك بين معان مختلفة للمفردة نفسها.

ـ الطبقة الثانية: الاشتراك بين روايات مختلفة تتوارد على نفس التفسير للّفظة الواحدة.

ـ الطبقة الثالثة: الاشتراك بين روايات مختلفة تتنازع تفسير اللفظة الواحدة.

طبعا هذه الإشكاليات تخرج عن نطاق علم الدلالة العرفاني، ولكنها تبيّن لنا في نفس الوقت خصوصية معالجة المشترك في السياق القرآنيّ ومن ثمّة فمن العسير أن نجد منوالا عرفانيا جاهزا نطبّقه على المدوّنة بشكل آليّ.

---

(1) يقول السيوطي: «. . . إذ الألف واللام إنما تفيد العموم إذا كانت موصولة أو معرفة في جمع، زاد قوم: أو مفرد بشرط أن لا يكون هناك عهد». الإتقان، ج 1، ص 40.

(2) الإتقان، ج 1، ص 42.

* المبحث الثالث: مادّة ثقف بين التأثيرات الطرازية والسيناريو الطرازيّ

جعل الدامغاني مادّة ثقف على ثلاثة وجوه:

الوجوه

النظائر

. 1 وجد

ـ ضربت عليهم الذلّة أين ما ثقفوا (آل عمران: 112)

ـ واقتلوهم حيث ثقفتموهم (البقرة: 191)

. 2 غلب

ـ إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء (الممتحنة: 2)

. 3 أسر

ـ فإمّا تثقفنّهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم (الأنفال: 57)

في حين أنّ الراغب الأصفهاني أرجعها في «المفردات» إلى وجه واحد وهو الإدراك بالنظر وغيره[1]. ولعلّ هذا التناول يمكن إدراجه ضمن المعنى الأساسيّ الذي تنشأ عنه تأثيرات طرازية. فقد ذهب الراغب إلى وجود معنى جامع بين هذه الوجوه ولكن الدامغاني قسّم الوجوه إلى معان فرعية، ولعلّه من الممكن أن نجعل وقوع المعنى الأساسيّ في كلّ الوجوه دليلا على وجود ضرب من تنشيط لبعض المناطق في كلّ مرّة.

---

(1) قاموس القرآن، ص 92، الهامش.

والملاحظ أنّ السياق الجامع في هذه الاستعمالات هو إطار النزاع حتى أنّه من الممكن أن نرسم مشهدا (سيناريو) طرازيا لهذا الفعل الحركيّ:

ـ حصول عداوة بين طرفين

ـ وقوع نزاع مسلّح بين الطرفين.

ـ تربّص كلّ طرف بالطرف الآخر

ـ حصول نتيجة للنزاع لصالح أحد الطرفين

والملاحظ أنّ العنصرين الأخيرين من السيناريو ينطبقان على الوجهين الثاني والثالث.

* المبحث الرابع: مادة (ج.ع.ل) بين عبد العزيز الكناني والدامغاني:

تكررت مادة (ج.ع.ل) ثلاثمائة وأربعين مرة في القرآن الكريم وذلك في صيغ فعلية وأربع مرات في صيغ أسماء الفاعلين[1] وقد جعلها الدامغاني على خمسة أوجه:

أولا: جعلوا يعني وصفوا. قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وجعلوا لله شركاء الجنّ﴾ (الأنعام 100). كقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾ (الزخرف: 43). كقوله تعالى في سورة النحل: ﴿وجعلوا لله البنات﴾ (كذا في الأصل ـ والصواب: ﴿يجعلون لله البنات﴾ (النحل: 57). وأمثالها كثيرة.

---

(1) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1987 ص ـ ص 216 ـ 222.

ثانياً: جعلوا بمعنى فعلوا. كقوله تعالى في سورة يونس: ﴿قل أرأيتم ما جعل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا﴾ (يونس: 59) بمعنى فعلتم.

ثالثاً: جعل بمعنى قال: قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿إنّا جعلناه قرآنا عربيا﴾ (الزخرف: 3) يعني قلناه. وأمثاله كثيرة.

رابعا: جعل أي خلق. قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ (الأنعام: 1) أي وخلق الظلمات والنور. وأمثالها.

خامساً: جعل بمعنى سمّى. قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وكذلك جعلناكم أمّةً وسطا﴾ (البقرة: 143) أي سمَّيْناكم. ونحوه كثير.

فالناظر إلى هذا التصنيف يقول إن سائر مواضع ورود (جعل) في تصاريفها المختلفة إنما تردّ إلى هذه الوجوه الخمسة.

ولعله من المثير أن ننظر في المناظرة التي جرت بين عبد العزيز الكناني (ت 240, هـ) وبشْر المريسي (ت 218, هـ)، بتحكيم من المأمون حيث ورد أنّ الثاني عن مقولة خلق القرآن بوصفه معتزليا، وأورد قوله تعالى: ﴿إنّا جعلناه قرآنا عربيا﴾ (الزخرف: 3)، قال بشْر: «هل في الخلق أحدٌ يشكّ في هذا أو يخالف عليه، إن معنى (جعلناه) خلقناه»[1].

والملاحظ أنّ الدامغاني يستشهد بالآية نفسها (الزخرف: 3)

(1) عبد العزيز الكناني: الحِيَدة، أو المناظرة الكبرى في خلق القرآن، بيروت، دار الفتح ط 1، 1983، ص 104.

في الوجه الثالث لجعل: أي بمعنى قال[1].

وسياق المناظرة يبيّن «جهل» المريسي بالقرآن جهلا فظيعا فمواضع ذكْر جعل في القرآن كثيرة (أحصيناها في 340موضعا أعلاه) و لكنه لا يرى لها إلا معنى واحدا هو خلق، فكان من اليسير على عبد العزيز الكناني أن يُفنّدَ حُجّته ويفلَّ حُسامه، بأن أبرزَ مواضعَ كثيرة من القرآن وردت فيها جعل لا بمعنى خلق، ولكن بمعانيَ أخرى، حتى أنّ من يُؤوّل تلك المواضع بخلق يكون «كافرا حلال الدم»[2].

و لعلّ هذا الجهل إن صحّ يدلّ على تحامل المريسي على القرآن و تعسّفه في تأويله، و إن لم يصحَّ، دلَّ على احتكام العداوة بين السنّة و المعتزلة(أهل الأهواء و البدع) بما يُمكِّنُ مِن تفهُّمِ رَمْيِها بالتقصير و العُجمة.

يقول عبد العزيز الكناني: » فقلت: أخبرْني يا "بشْر» إجماع العرب و العجم بزعمك أنّ(جعل و خلق) واحدٌ لا فرق بينهما في هذا الحرف وحده، أو في سائر ما في القرآن من(جعل)؟

قال «بشْر»: بل ما في سائر القرآن من(جعل) وسائر ما في الكلام و الأخبار والأشعار»[3].

لاحظْ الثقة المفرطة في النفس حتى أنّ بشْراً يجيب عمّا لا

(1) الحسين الدامغاني: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، بيروت، دار العلم للملايين، ط 5، 1985، ص 106.

(2) الكناني: الحِيَدة، ص 111.

(3) نفسه، ص 109.

يُسأل عنه(وهو استعمال جعل في كلام العرب وأشعارهم) بعد أن كان يحيد في جواب ما يسأل عنه. و لعل في ذلك حيلةً خطابية للإيقاع بالخصم تفنّنَ في حبك خيوطها عبد العزيز الكنانيّ.

إذا كان الدامغاني قد جعل(جعل) خمسة وجوه، فإنّ عبد العزيز الكناني في «الحيَدة» جعلها تحتمل معنييْن:

"قال عبد العزيز: فقلتُ: يا أمير المؤمنين إن «جعل» في كتاب الله يحتمل عند العرب معنيين، معنى خلق و معنى صيّر، فلمّا كان خلق خلقا مُحكما لا يحتمل غير المخلوقين، فكان من صنعة الخالق لم يتعبّد الله به العبادَ فيقول ٱخلُقُوا و لا تَخلُقُوا إذا كان الخلق ليس من صناعة المخلوقين، وإنما هو من فعل الخالق»[1].

وبنى الكناني استدلاله على أنّ جعل تحتمل معنيين بأنّ الشبهة غير واردة في اختلاط الأمر على الذي يتدبّر القرآن، من جهة كون الله تعالى جعل"على كلّ من الكلمتين عَلَماً ودليلا فرّق به بين جعل الذي بمعنى خلق وجعل الذي بمعنى صيّر، فأمّا جعل الذي هو على معنى خلق، فانّ الله عزّ وجلّ جعله من القول المفصّل، فأنزل القرآن به مفصّلا وهو بيّن لقوم يفقهون، والقول المفصّل يستغني السامعُ إذا أُخبر به عن أن توصَل له كلمةٌ بغيرها من الكلام، إذ كانت قائمةً بذاتها على معناها، فمن ذلك قول الله عزّ وجلّ: «الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض و جعل الظلمات والنور"(الأنعام: 1) فسواء عند العرب قال جعل أو قال خلق، لأنها قد علمت أنّه أراد بها خلق لأنّه أنزله من القول المفصّل. وقال: "و جعل لكم من أزواجكم بنينَ

(1) نفسه، ص 123.

وحفَدةً" (النحل: 72) فقالت العرب إن معنى هذا: وخلق لكم، إذ كان قولا مفصّلا، وقال: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة" (النحل: 78) فعقلت العرب عنه أنّه عنى خلق لكم إذ كان من القول المفصّل فسواء قال خلق أو جعل.

وأمّا جعل الذي هو على معنى التصيير لا معنى الخلْق، فانّ الله تعالى أنزله من القول الموصل الذي لا يدري المخاطب به حتى يصل الكلمةَ بكلمة بعدها، فيعلمَ ما أراد بها، وإن تركها مفصولة لم يصلها بغيرها من الكلام، لم يفهم السامع لها ما يعني بها، ولم يقف على ما أراد بها: فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفةً في الأرض﴾ (ص: 26) فلو قال إنّا جعلناك «ولم يصلْها بخليفة في الأرض، لم يعقلْ داود ما خاطبه به الله تعالى، لأنه خاطبه وهو مخلوق، فلمّا وصلها بخليفة، عَقَلَ داودُ ما أرادَ بِخِطابه»[1].

ويكثّف الكنانيّ الشواهد الدالة على تفريقه بين معنيي جعل (خلق/ صيّر). وهو ينطلق ـ فيما نزعم ـ من نظرة تركيبية «مقنّعة»: إذ جعل بمعنى خلق فعل متعدّ إلى مفعول به واحد، أمّا جعل بمعنى صيّر، ففعل متعدّ إلى مفعوليْن، وهو ما عبّر عنه عبد العزيز الكناني بالقول المفصّل(التعدّي إلى مفعول واحد) والقول الموصل (التعدّي إلى مفعوليْن).

فالتأويل الكلامي لا يخلو من أسس نحوية (تركيبية) ودلالية (سياقية) تُرجّح بين الأقوال.

(1) نفسه، ص ـ ص 123 ـ 126.

وذهب الكناني إلى تفسير غلط بشْر المريسي إلى كونه هو «ومن قال بقوله ليسوا من العرب و لا عِلمَ لهم بلغة العرب ومعاني كلامها، فتأوّل القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ما تقول»[1]. طبعا لا يخفى ما في هذا الكلام من حمية ومنافحة عن مبدأ الصفاء اللغوي، غير أنّ أكابر النحاة أليسوا أعاجم؟، يكفي أن نذكر صاحبَ «الكتاب» وابنَ جنّي والجرجانيَّ.

ولعلّه من المفيد دراسة سائر مواضع ورود جعل في القرآن للوقوف على مدى صواب استقراء الدامغاني لوجوه وروده.

فإذا نظرنا في بعض كتب التفسير[2] وجدنا أنّ ثمة اتّفاقا مع معنيين لجعل، وردا عند الدامغاني، هما: خلق وسمّى. وسائر المعاني التي يُوردها الدامغاني لم نعثر عليها عند المفسرين. وبالمقابل نجد في كتب التفسير معاني أخرى لم يشر إليها صاحب «قاموس القرآن» فمنها صيّر وجمع وملّك و أخذ ووضع وأشرك.

جاء في تفسير القرطبي للآية 22 من سورة البقرة: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا﴾، قوله: قوله تعالى. ﴿الذي جعل﴾ معناه هنا صيّر لتعدّيه إلى مفعوليْن: ويأتي بمعنى خلق، ومنه قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة﴾ (المائدة: 103) وقوله: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ (الأنعام: 1) ويأتي بمعنى سمّى، ومنه قوله تعالى: ﴿حم والكتاب المبين إنّا جعلناه قرآنا عربيا﴾ (الزخرف: 1 ـ 3) وقوله ﴿وجعلوا له من عباده جزءا﴾ (الزخرف: 15)، ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن

---

(1) نفسه، ص ـ ص 128 ـ 129.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، وتفسير ابن كثير.

إناثا﴾ (الزخرف: 19) أي سمَّوْهم. ويأتي بمعنى أخذ، قال الشاعر: (من الطويل).

وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة *** لضغمهما ها يقرع العظم نابَها

وتأتي زائدة كما قال الآخر: (من البسيط)

وقد جعلت أرى الاثنين أربعةً *** و الواحد اثنيْن لمّا هدّني الكِبَرُ

وقد قيل في قوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ (الأنعام: 1) إنّها زائدة.

والملاحظ أنّ القرطبي متحرّج شديد الحرج من اعتبار (جعل) ترد في القرآن زائدةً تأدّبا لله لذلك مهّد لإيراد هذا الوجه بالشاهد الشعري ثم أورد الوجه منسوبا إلى المبنيّ للمفعول علامةَ كونِهِ ليس من الآراء المشهورة.

وفسّر ابن كثير جعل في قوله تعالى: ﴿الذي جعل مع الله إلها آخر﴾ (ق: 26) بقوله: ﴿أيْ أشرك بالله فعبد معه غيره﴾. فكأنّ (جعل) أعمّ ولكنها تفيد في هذا السياق (أشرك).

وتأتي جعل بمعنى وضع. يقول القرطبي، مفسّرا قوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ (البقرة: 19)، جعلهم أصابعهم في آذانهم لئلاّ يسمعوا القرآن. غير أنّ ابن كثير أوضح في ذكره هذا الوجه إذ فسّر قوله تعالى: ﴿فلمّا جهّزهم بجهازهم جعل السقايةَ في رحْل أخيه﴾ (يوسف: 70)، قائلا: ﴿لمّا جهّزهم وحمل لهم أبعرتهم طعاما، أمر بعض فتيانه أن يضع السقاية وهي

إناء من فضّة في قول الأكثرين وقيل من ذهب قال ابن زيد كان يشرب فيه ويكيل للناس به من عزّة الطعام (. . .) فوضعها في متاع بنيامين من حيث لا يشعر أحد(. . .).

وتأتي جعل بمعنى جمع كما في قوله تعالى: ﴿فجعلناه في قرار مكين﴾ (المرسلات: 21). يقول ابن كثير: ﴿يعني جمعناه في الرحم﴾.

وجاء في تفسير القرطبي قولَه تعالى: ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفةً﴾ (ص: 26)، «أي ملّكناك لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتخلف من كان قبلك من الأنبياء والأئمة الصالحين».

ويعتمد القرطبي الأساس التركيبي صراحةً للتمييز بين وجوه ورود جعل في القرآن، يقول مفسّرا قوله تعالى: ﴿الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه﴾ (غافر: 61)، «جعل هنا بمعنى خلق، والعرب تفرّق بين جعل إذا كانت بمعنى خلق وبين جعل إذا لم تكن بمعنى خلق. فإذا كانت بمعنى خلق فلا تُعدّيها إلاّ إلى مفعول واحد، وإذا لم تكن بمعنى خلق عدّتها إلى مفعولَيْن، نحو قوله: ﴿إنّا جعلناه قرآنا عربيا﴾ (الزخرف: 3).

والملاحظ أنّ الآية الثالثة من سورة الزخرف، قد ذهب المفسرون في شأن جعل فيها مذاهب. فقد مرّ بنا أنّ الدامغاني يرى أنّ جعل فيها بمعنى قال. أمّا القرطبي، فوجدناه يفسّرها بسمّى، شأنها في ذلك شأن آية (المائدة: 103) وغيرها[1].

(1) انظر أعلاه.

* المبحث الخامس: تنزيل فعل أتى على منوال الفضاءات الدلالية

إذا أخذنا بعض النماذج من كتاب الدامغاني «الوجوه والنظائر» وحاولنا النظر فيها من منطلق النظريات الدلالية المعاصرة، أمكن لنا الوصول إلى بعض النتائج التي نقدّر أنها هامّة. لا نهدف من ذلك إلى الارتداد بالفكر اللسانيّ المعاصر إلى حقبة قروسطية بأن نزعم أنّ ما نقرأه في صلب النظريات هو من صميم التراث غير أنّه صيغ بعبارات تنأى عن المحصول التراثيّ الذي يقيّد التأويل بشروط تداولية تُستقى من المنظومة المعرفية الإسلامية.

إنّ أوّل ما يسترعي الاهتمام في كتب «الوجوه و النظائر» أنها تعترف بتعدّد المعنى و لكنّها تحاصره من أجل تحقيق الفهم وتجنّب اللبس. ويبدو أنّ الطريقة المعتمدة في إعطاء المفردات القائمة على المشترك معاني، هي طريقة منطقية تقوم على السبر والتقسيم. إذ يستعرض المؤوّل «قائمة افتراضية» من الممكنات التأويلية التي يمكن أن تتعلّق بالمفردة المقصودة ثمّ يعمد في مرحلة ثانية إلى تعويضها كلّ مرّة بمرادف من مرادفاتها، وكلّما وجد المعنى مستقيما، توقّفَ واعتبر أنّ «الوجه» هو تلك الكلمة التي أحسنت تعويض المفردة القائمة على المشترك وحلّت محلّها بامتياز.

لن نتحدّث حديثا مكرورا عن «شجاعة العربيّة» ولا عن ثرائها، فأغلب من يتصدّى لمثل هذه المقالات لا يصدر عن وعي يتأسّس علميا بل هو ينافح إيديولوجيا عن لغة الضاد، وهذا ينأى عن مقصدنا في هذا العمل. فضلا عن بطلان القول الزعم القائل

بانفراد العربيّة بمثل هذه الظواهر التي بيّن البحث اللسانيّ أنّها منتشرة في سائر الألسنة الطبيعية.

إذا أخذنا فعل أتى تبيّن لنا أنّ الدامغاني يذكر له ستّة عشر وجها:

الوجه الدلاليّ

الشاهد القرآنيّ

1الدنوّ........................

2الإصابة...................

3القلع........................

4العذاب.....................

5السّوْق......................

6الجِماع......................

7العمل......................

8الإقرار و الطاعة..........

9 الخلق......................

10المجيء......................

11الظهور......................

12الدخول....................

13المُضيّ.....................

14الإرسال. . . . .

15المفاجأة. . . . .

16النزول. . . . .

1أتى أمر الله(النحل: 1)

2إن أتاكم عذاب الله(الأنعام: 40+47)

3فأتى بنيانهم من القواعد(النحل: 26)

4فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا(الحشر: 2)

5يأتيها رزقها(النحل: 112)

6أتأتون الذكران من العالمين(الشعراء: 165)

7إنّكم لتأتون الفاحشة(العنكبوت: 28)

8إن كلّ مَن في السماوات و الأرض إلاّ آتي الرحمان عبدا(مريم: 93)

9إن يشأ يُذهبكم و يأت بخلق جديد(إبراهيم: 19)

10فأتت به قومها تحمله(مريم: 27)

11و مبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد(الصفّ: 6)

12وأْتوا البيوت من أبوابها(البقرة: 189)

13ولقد أتوا على القرية التي أُمطرت(الفرقان: 40)

14 بل أتيناهم بالحقّ(المؤمنون: 90)

15 أفأمن أهل القرى أنْ يأتيَهم (الأعراف: 97)

16 ويأتيه الموت من كلّ مكان (إبراهيم: 17)

* المبحث السادس: مادة مرض في «التصاريف» ليحيى بن سلاّم:

إنّ الناظر إلى مادّة (المرض) في «تصاريف القرآن» ليحيى بن سلاّم يقف على وجوه أربعة لها:

فالمرض هو أولا الشكّ «في قلوبهم مرض» يعني شكّا

"فزادهم الله مرضا» يعني شكّا (البقرة: 10)

"و أمّا الذين في قلوبهم مرض"(التوبة: 125) يعني شكّا و نفاقا

"رأيت الذين في قلوبهم مرض"(محمّد: 20) يعني شكّا، نفاقا . ونحوه كثير.

ويعني المرض ثانياً الفجور: «فيطمع الذي في قلبه مرض"(الأحزاب: 32) يعني فجورا و في آخرها «و الذين في قلوبهم مرض"(الأحزاب: 60) يعني فجورا.

وليس في القرآن غيرهما، قال قتادة: الزنا.

ويعني المرض في القرآن ثالثاً الجراح «وإن كنتم مرضى"(النساء: 43) يعني جرحى و التي مثلها في المائدة"و إن كنتم مرضى أو على سفر"(المائدة: 6) يعني جرحى. و ليس في

القرآن غيرهما، كما يقول ابن سلاّم(ص-114)

أما الوجه الرابع للمرض في القرآن فهو المرض بعينه والأوجاع وذلك قوله في البقرة: «فمن كان منكم مريضا "(البقرة: 184) يعني جميع الأوجاع وفي التوبة: » ليس على الضعفاء ولا على المرضى "(التوبة: 91) يعني من كان به شيء من مرض و في الفتح «ولا على المريض حرج "(الفتح: 17) والتي في النور مثلها: "ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج و لا على المريض حرج. . .[الآية]"(النور: 61)

فالملاحظ أنّ ترتيب الوجوه في مدخل المرض لا يخضع إلى التدرّج ويقوم على التدرّج من المعلوم إلى المجهول ومن القريب إلى البعيد ومن الحقيقة إلى المجاز ومن المحسوس إلى المجرّد، بل العكس هو الصحيح.

فالوجه الأوّل والثاني يتعلّقان بمرض «في القلب» وقد تأوّله بعض المفسّرين بالشكّ والفجور، والأوّل يتعلّق بالعقائد فتمّ تقديمه والثاني يتّصل بالسلوك وهو ما يترتّب على العقيدة فتمّ إلحاقه به.

أمّا الوجهان الثالث والرابع فيتّصلان بالمعنى "الحقيقيّ» للمرض وهو الجرح أو الأوجاع و"المرض بعينه» بلفظ ابن سلاّم(ص-114)

فأمّا الوجه الثالث فهو نوع من أنواع المرض أو جنس مستقلّ عنه فالأمراض ليست مقتضية جروحا بالضرورة فقد يقع المرض دون جروح و قد يقع جرح دون أن يكون ثمّة مرض بأتمّ معنى الكلمة.

فالوجه الأخير هو الذي يتطابق فيه معنى المرض في الآيات مع معناه في الواقع المحسوس.

ويمكن على هذا الأساس اعتبار الوجهين الأوّل والثاني مجازيين والثالث والرابع حقيقيين.

كما يمكن أن ننظر في مساق الآيات التي ذُكرت وجوه (مرض) فيها، فنعتبر أنّ المؤلِّف قد مثّل على الوجه الثاني والثالث والرابع بآيات أحكام:

الوجه الثاني: أحكام لباس المرأة ونساء النبيّ خصوصا.

الوجه الثالث: أحكام الوضوء والتيمّم والطهارة.

الوجه الرابع: أحكام الصوم والجهاد وآداب الاستئذان.

في حين أنّ الوجه الأوّل لا يتصل بأحكام تفصيلية فيمكن اعتباره عامّا و سائر الوجوه خاصّة، ولذلك قُدّمَ.

يبدو من خلال هذا المثال (مدخل مرض في «تصاريف القرآن") أنّ ثمّة منطقا فقهيا يسيّر المُصنِّف عند تبويبه للوجوه وإيراده للنظائر. وبذلك يمكن لنا القول إنّ «علم الوجوه والنظائر» لا ينفصل عن الفقه وأصوله من حيث المنهج الكامن وإن تغاير المقصد، فإنّ الروح الجامعة تخضع لمجال إبستيميّ واحد. وربّما أمكننا أن نعدّل هذا الرأي جزئيا، فزعمنا أنّ المقصود بهذا الاحتكام إلى المنطق الفقهيّ، لا يعدو أن يكون محض توجيه عامّ إلى الإفصاح عن محتوى التكوين المعرفيّ الذي يتوفّر عليه ذهن المؤلّف. كما يمكن أن نخلص إلى اندماج علوم القرآن وتشعّبها عن سائر العلوم الشرعية لا سيما وأنّ قترة تأليف «التصاريف» [ابن

سلاّم (ت-200هـ)] هي ذاتها فترة تأسيس علم «أصول الفقه» على يديْ الشافعيّ(ت-210هـ).

* المبحث السابع: لفظ القوّة في القرآن الكريم

وردت كلمة (قوّة) ستّ وعشرين مرّة في القرآن الكريم، في حين وردت كلمة (قويّ) ثماني مرّات في صيغة التنكير، على النحو التالي:

1- كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللّهِ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ [الأنفال : 52]

2- الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ [الحج : 40]

3- مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ [الحج : 74]

4- قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ [النمل : 39]

5- وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْراً وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيّاً عَزِيزاً [الأحزاب : 25]

6- ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ [غافر : 22]

7- لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ [الحديد : 25]

8- كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ [المجادلة : 21]

ووردت الكلمة ذاتها معرّفة في ثلاثة مواضع، كما يلي:

- فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ [هود : 66]

- قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ [القصص : 26]

- اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ [الشورى : 19]

والملاحظ أنّ كلمة (قويّ) وردت مُردفة بكلمة (عزيز) في سبعة مواضع ووردت مُردفة بكلمة (أمين) في موضعيْن، ومُردفة بعبارة (شديد العقاب) مرّتين كذلك.

وقد ذهب القدامى في تأويل كلمة (قويّ) في الآيات المذكورة مذاهب شتى، من ذلك أنّ الفيروزابادي[1] يذهب إلى أنّ المعنى الأساسيّ للقوّة هو أنّها ضدّ الضعف، ويرى أنّها « قد تُستعمل [. . .] بمعنى القدرة » ويستشهد بالآية ؟خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ؟ [البقرة : 93]. ويشير صراحة إلى الاستعمال الفلسفيّ لهذه

(1) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت 817 هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح محمد عليّ النجار، بيروت، المكتبة العلمية، [د. ت]، ج 4، ص ـ ص 314 ـ 315.

الكلمة قائلا « وتستعمل للتهيّؤ الموجود في الشيء، وأكثر من يستعمل هذا الفلاسفة « ويوضّح أنّ هذا الاستعمال على وجهين «أحدهما أن يُقال لِما كان موجودا، فيقال: كاتب بالقوّة، أي معه المعرفة بالكتابة، لكنه ليس يستعمل. والثاني يقال: فلان كاتب بالقوّة، وليس يعنى أنّ معه العلم بالكتابة، ولكن معناه: يمكنه أن يتعلّم الكتابة».

ويذكر صاحب «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» أنّ القوّة تستعمل في أربعة أمور: في البدن وفي القلب وفي المعاون من خارج وفي القدرة الإلهية. ويذكر شواهد قرآنية على كلّ ضرب من هذه الضروب، يقول: « ففي البدن قوله تعالى ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصّلت : 15]، وقوله ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف : 95]، فالقوّة ههنا قوّة البدن بدلالة أنّه رغب عن القوّة الخارجة فقال ﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ﴾ [الكهف : 95]. وفي المعاون من خارج نحو قوله: (قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً) [هود : 80]، قيل معناه: مَن يقوى به مِن الجند، وما يقوى به من المال. ونحو قوله (نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ)[النمل : 33]. وفي القدرة الإلهية قوله (إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) [المجادلة : 21][1]. ويبدو أنّ الفيروزابادي قد جعل المعنى الجامع للقوّة هي القدرة، وإن كان

(1) يشير محقق الكتاب إلى أنّ الفيروزابادي لم يذكر القوّة في القلب، وبالعودة إلى «مفردات» الراغب الأصفهاني نجد أنّ منها قوله تعالى ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12]، أي بقوّة قلب. انظر بصائر ذوي التمييز، ج 4، ص 315، في الهامش. والملاحظ أنّ الفيروزابادي قد استشهد بالآية ذاتها (مريم: 12) ليدلّ على معنى بجدّ وعون من الله تعالى، وكذا فعل ابن منظور في مدخل (ق و ي) في لسان العرب.

أشار إلى معان أخرى كالبطش في الأخذ كما في قوله تعالى ؟وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ؟[فصلت : 15] والملاحظ أنّه استشهد بالآية ذاتها في موضع سابق ليدلّ على معنى قوّة البدن، وأضاف إليها ههنا قوله تعالى(وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً)[محمّد: 13]. وذهب في تفسير قوله تعالى(وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ) [الأنفال: 60]، إلى أنّ المقصود بالقوّة هنا هي العُدّة[1]. وقد يفسّرها بعضهم بالغلبة، نحو ما يقوله البقاعيّ في تفسير قوله تعالى(كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللّهِ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [الأنفال : 52]، قائلا : « قويّ أي يغلب كلّ شيء ولا يغلبه شيء»[2].

فالملاحظ أنّ المفسّرين لم يُعنوْا – في الغالب – بالدلالة الصرفية للقوّة بوصفها اسم حدث مقابل قويّ وهي صفة مشبّهة، بل أطلقوا الكلام في بيان دلالة الكلمتين كلتيهما دون التركيز على البعد الصرفيّ، فهو – على ما يبدو – غير دالّ في هذا السياق.

ولكن لنا أن نلاحظ أنّ إرداف الصفة قويّ بعزيز في القرآن الكريم قد اختصّ بالذات الإلهية، في حين أنّ إردافها بأمين قد حصل بالنسبة إلى نبيّ (هو موسى عليه السلام) في قول إحدى ابنتيْ شعيب عن موسى عليه السلام، قال تعالى(قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) [القصص :

(1) الفيروزابادي، بصائر ذوي التمييز، ج 4، ص 315.

(2) برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعيّ (ت 885 هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تح عبد الرزاق غالب المهدي، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ج 3، ص 230.

26] وبالنسبة إلى عفريت من الجنّ، إذ زعم أنّه قادر على نقل عرش بلقيس قبل أن يقوم سليمان عليه السلام من مقامه، قال تعالى(قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ) [النمل : 39].

المصادر والمراجع:

العربيّة والمعرّبة:

ـ القرآن الكريم

ـ ابن جنّي (أبو عثمان) (ت354هـ): الخصائص، تح محمد عليّ النجار، بيروت، دار الكتاب العربيّ، [د.ت].

ـ ابن الجوزي (ت 597 هـ): منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق محمد السيد الصفطاوي وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، منشأة المعارف، [د.ت]

ـ ابن سلام (يحيى) (ت 200 هـ): تصاريف القرآن، تحقيق هند شلبي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1979.

ـ ابن سليمان(مقاتل) (ت 150 هـ): الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد الله شحاته، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

ـ ابن ضيف الله الطلحي (ردة الله بن ردة): دلالة السياق، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، 1424 هـ.

ـ ابن فارس (أحمد) (ت 395 هـ): الصاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب

في كلامها، تح مصطفى الشويمي، بيروت، مؤسسة بدران، 1963.

ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) (ت 276): تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط 2، 1973.

ـ ابن قيّم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر) (ت 751 هـ): الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1987.

ـ ابن منظور (ت 711 هـ): لسان العرب، لبنان، 1988.

ـ أنيس (إبراهيم): دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 6، 1991.

ـ أولمان (ستيفن): دور الكلمة في اللغة، ترجمة وتقديم وتعليق دكتور كمال بشر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 12، 1997.

ـ تشومسكي (نعوم): اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1990.

ـ الحداد (مصطفى): اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلّيّة الآداب بتطوان، 1995.

ـ حيدر (حازم سعيد): علوم القرآن بين البرهان والإتقان: دراسة مقارنة، المدينة المنورة، 1420 هـ.

ـ الدامغاني (الحسين): قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه و النظائر في القرآن الكريم، بيروت، دار العلم للملايين، ط 5, 1985.

ـ الزبيدي (أبو العباس أحمد بن عبد اللطيف) (ت 813 ه): مختصر صحيح البخاري: التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، بيروت، دار الفكر، 2000.

ـ الزبيدي، (أبو الفيض مرتضى) (1205 ه): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي وغيره، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 35مج، . 1984

ـ الزركشي (بدر الدين) (ت794هـ): البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 4 مج، . 1988

ـ الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر) (ت538هـ): المفصّل في علم اللغة، بيروت، دار إحياء العلوم، ط1، . 1990

ـ الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر) (ت 538 هـ): شرح الفصيح، تحقيق ودراسة الدكتور إبراهيم الغامدي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 2ج، 1417هـ.

ـ الزناد (الأزهر): الإشارات النحوية، بحث في تولّد الأدوات والمقولات النحوية من الأصول الأحادية الإشارية في اللغة العربيّة، تونس، كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، 2005.

ـ الزناد (الأزهر): مراتب الاتساع في الدلالة المعجمية: المشترك في العربيّة: مادة «عين» نموذجا، مجلة المعجمية، ع 9 و10، 1993/

1994، ص 169 ـ198.

ـ السيوطي (جلال الدين) (ت 911 هـ): المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الجيل، (د.ت).

ـ الشريف (محمد صلاح الدين): النظام اللغوي بين الشكل والمعنى، من خلال كتاب تمام حسان «اللغة العربيّة معناها ومبناها»، حوليات الجامعة التونسية، ع 17، 1979، ص ـ ص 193 ـ 229.

ـ الشريف (محمد صلاح الدين): المعجم بين النظرية اللغوية والتطبيق الصناعي، مجلة المعجمية، ع 2، 1986، ص ـ ص 15 ـ 30.

ـ الشيخ (عبد الواحد حسن): العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية)، القاهرة/الإسكندرية، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط 1، 1999.

ـ صولة (عبد الله): المَقْولَة في نظرية الطراز الأصلية، حوليات الجامعة التونسية، ع46، 2002، ص-ص369- . 387

ـ عبد السلام (أحمد شيخ): احتمالية الدلالة في النصوص القرآنية، مجلة الدراسات القرآنية، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مج2، ع2، 2000، ص - ص 175- . 148

ـ غاليم (محمد): التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، . 1987

ـ الكناني (عبد العزيز) (ت240هـ): الحِيَدة، أو المناظرة الكبرى في خلق القرآن، بيروت، دار الفتح ط1،، . 1983

ـ لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت / باريس، منشورات عويدات، ط2، . 2001

ـ المعتوق (أحمد بن محمد): الألفاظ المشتركة المعاني في اللغة العربيّة: طبيعتها - أهميتها- مصادرها، مجلة جامعة أم القرى، مج13، ع21، رمضان1421هـ/ ديسمبر2000م، صص903- 954 .

ـ مفتاح(محمد): التلقّي والتأويل: مقاربة نسقية، بيروت / الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، . 1994

ـ مكرم (عبد العال سالم): المشترك اللفظيّ في ضوء غريب القرآن الكريم، الكويت، مطبعة الفيصل، . 1994

ـ المنجد (محمد نور الدين): الاشتراك اللفظيّ في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، بيروت، دار الفكر المعاصر/ دمشق، دار الفكر، 1998.

ـ المظفر (محمد رضا): أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت].

ـ الهيشريّ (الشاذلي): الضمير، بنيته ودوره في الجملة، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، سلسلة اللسانيات، المجلد 17، تونس، 2003.

ـ يوسف (ألفة): تعدّد المعنى في القرآن، تونس، دار سحر، 2003.

الأجنبية:

- Cadiot P. ,1999, Les sens de jouer : esquisse d'une approche par le biais des attaches prépositionnelles, Recherches en linguistique et psychologie cognitive, nº11, Presses Universitaires de Reims.

P.Cadiot & B.Habert, 1997, aux sources de la polysémie nominale, langue française, 113, p-p3-11.

- Chibout, K., La polysémie lexicale: observations linguistiques, modélisation informatique, études ergonomique et psycholinguistique(www.atala.org)

- Cruse,D.,A.,1996,La signification des noms propres de pays en anglais, in Rémi-Guiraud S. et Rétat P.(éds), Les mots da la nation, Lyon, Presses Universitaires de Lyon,93-102.

- Gayral,F. et Saint-Dizier,P.,1999, Peut-on couper à la polysémie verbale ? conférence TALN,1999, Cargèse, 12-17 Juillet 1999.

- Godard,D.et Jayez, J.,1993, Le traitement lexicale de la coercion,Cahiers de linguistique française, 14, 123-149.

- Goldberg,A.,1995, Constructions : a construction grammar approach to argument structure,

Chicago and London, University of Chicago Press.

- Gross G., 1989, désambiguïsation sémantique à l?aide d?un lexique-grammaire, Semantica, Paris, Ladl et Univ. Paris 7.

- Jacquet,G.,2003, Polysémie verbale et construction syntaxique : étude sur le verbe jouer, Batz-sur-Mer, 11-14 Juin2003.

- Jaquet, G.,2005, Polysémie verbale et calcul du sens, Lattice, CNRS.

- Jacquey E.,2002, Ambiguïté lexicale et quantification : une modélisation de la polysémie logique, Hermes.

- Johnson(Mark),1987, The body in the mind,The University of Chicago Press, Chicago and London.

- Ibrahim(Amr Helmy),1989, Lexiques, Hachette.

- Kaiser(D.),1987, une sémantique qui n‘a pas de sens, in langages, n87,p40.

-Kleiber, G.,1990, Sur la définition sémantique d‘un mot : les sens uniques conduisent-ils à des impasses ?, in Chaurand J.et Mazière F.(éds.), La définition, Paris, Larousse,125-148.

- Kleiber,G.,1994, Nominales. Essais de sémantique référentielle,Paris, Armand Colin.

- Kleiber(Georges),1996, Lexique et polysémie : la coercion de type, in revue de la lexicologie, n12-13, 1996-1997, p-p73-104.

- Kleiber(Georges),1999, Problèmes de sémantique : la polysémie en questions, Presses Universitaires du Septentrion.

- Lakoff(Georges),1987, Women, fire and dangerous things, Chicago University press.

- Lakoff(Georges) and Johnsen(Mark),2001, Philosophy in the flesh.

- Langacker,R.,W.,1984,Actives Zones, Proceeding, in the Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society,10,172-188.

- Langacker,R.,W.,1987,Foundations of cognitive grammar, Vol.I. Theoretical Prerequisites, Stanford, Stanford University Press.

- Langacker,R.,W.,1991(a), Foundations of cognitive grammar, Vol .II. Descriptive Application, Stanford, Stanford University Press.

- Langacker,R.,W.,1991(b), Concept, Image and Symbol. The Cognitive Basis of

Grammar,Berlin,Mouton de Gruyter.

- Langacker,R.,W.,1998,Grammar and conceptualization, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter.

- Lee, David, 2001, cognitive linguistics: an introduction, Oxford University Press.

- Leland, Tracy, 2001, la polysémie lexicale : l'articulation entre la signification et la référence. Etude comparative de trois polysèmes en français et en anglais, thèse de doctorat de l'Université de Paris 8.

- Martin (Robert), 2001, sémantique et automate, Presses Universitaires de France.

- I.Mel'Cuk, A.Clas & A.Polguère,1995, introduction à la lexicologie explicative et combinatoire, Louvain-la-Neuve, Duculot.

- Milner, J.C.,1982, Ordres et raisons de langue, Paris : Seuil.

- Nunberg,G.,1995, Transfers of Meaning, Journal of Semantics,17,109-132.

- Peeters,B.,1993, Commencer et se mettre à : une description axiologico-conceptuelle, langue française,98, 24-47.

- Picoche, J. (1986), structures sémantique du lexique français, Fernand Nathan,.

- Ploux S., Victorri B. (1998), construction d'espaces sémantiques à l'aide de dictionnaires de synonymes, TAL , 39, nº1, pp 161-182.

- Poitou (Jacques), 2000, Prototypes, saillance et typicalité, terminologies Nouvelles,nº21,juin2000,p-p.16-26.

- Pollock, Jean-Yves, 1998, (1ère édition:1997), Langage et cognition: Introduction au programme minimaliste de la grammaire générative, Préface de Noam Chomsky, Paris, Presses Universitaires de France, (coll. psychologie et sciences de la pensée: collection dirigée par Olivier Houdé).

-Pustejovsky,J.,1991,The Generative Lexicon, Computational Linguistics,vol 17-4.

- Pustejovsky,J.,1993, Type Coercion and Lexical Selection, in Pustejovsky J.(ed), Semantics and Lexicon, Lordrecht, Kluwer, 73-94.

- Pustejovsky,J.,1995,The Generative Lexicon, MIT Press.

- Récanati (François), 1997, la polysémie contre le fixisme, langue française, 113.

- Romero-Lopes Marcia C. 2002, Identité et variation du verbe jouer, Langue française, Paris, Larousse, 133.

-Saint-Dizier, P.,1998, A Generative Lexicon Perspective for Adjectival Modification, in proc.ACL-Coling98, Montreal.

- Tabachnick (Moshé), Racines psychomécaniques de la polysémie lexicales: recherches d'une méthode.

- Talmy(Leonard),2000, Toward a cognitive semantics, Cambridge, MA: MIT Press .

-Venant,2002, mémoire de DEA de luniversité Paris 6.

-Verbert,C.,1985, Commencer à lire un livre / commencer un livre, Linguistics in Belgium, 6, 192-198.

- Victorri, B. & Fuchs, C., 1996, La polysémie : une construction dynamique du sens, Paris, Hermès.

الفهرس